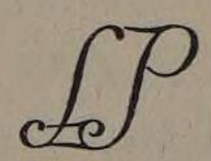
DR. GALLUS M. MANSER O. P.
HONORARPROFESSOR DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. D. SCHWEIZ

B
765
T54
M25

DAS WESEN DES THOMISMUS

DRITTE VERBESSERTE UND ERWEITERTE AUFLAGE



PAULUSVERLAG · FREIBURG IN DER SCHWEIZ
1949

1. Auflage: 1932, Separatabdruck aus « Divus Thomas » (Freiburg, Schweiz) 2 (1924) - 9 (1931).
2. Auflage: 1935, Freiburg (Schweiz).
3. Auflage: 1949, überarbeitet von P. Wyser O. P., Univ. Prof., Freiburg (Schw.).

The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Superiorum Ordinis permissu

Nihil obstat:

Friburgi Helv., die 25 martii 1949.
G. M. Häfele O. P.
A. Hoffmann O. P.

Imprimatur:
Friburgi Helv., die 25 Martii 1949.
L. Waeber, v. g.

Copyrigt 1949 by Paulusverlag Freiburg i. d. Schweiz.
Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.
Printed in Switzerland.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Das « Wesen des Thomismus », im Januar 1932 erschienen, war im April 1933 vollständig vergriffen. Wenn auch die Auflage nicht außerordentlich groß war, so war ich darüber doch überrascht. Dennoch war ich entschlossen, keine neue Edition zu veranstalten. Die wirtschaftlich kritischen Zeiten schienen meinen Entschluß voll und ganz zu rechtfertigen. Das Drängen vieler Freunde und die fortwährenden Neubestellungen trotz der öffentlichen Ankündigung : « Das Buch ist ausverkauft », brachten mich schließlich von meinem ersten Entschlusse ab.

Die vorliegende zweite Auflage ist eine stark vermehrte. In einem ersten neuen Teil — *Thomas* — in sechs Paragraphen, suchte ich dem Leser kurz das zu bieten, was ihn über die Person des Aquinaten näher interessieren dürfte. Der zweite Teil — *Thomismus* — wurde durch fünf neue Artikel vermehrt : über die *Universalienlehre,* die *Praemotio,* das *Naturrecht,* die *Urmaterie als reine Potenz* und das *Individuationsprinzip*. Die früheren Ausführungen über das *Kausalprinzip* habe ich teilweise neu ausgearbeitet. Das « *Individuationsprinzip* », seit Jahren Gegenstand meiner besonderen Grübeleien, über das ich früher im « Divus Thomas » schrieb, habe ich zum Teil wieder neu bearbeitet.

Ich schrieb nicht *für* einen bestimmten Orden noch *gegen* einen Orden. Die Kritik, die ich gegen Eigene übte, auch teure Freunde, und die zahlreichen Gewährsmänner, die ich aus den beiden verdienstvollen Orden des hl. Benedikt und Ignatius für meine Position in den verschiedensten Fragen anrief, bestätigen reichlichst das Gesagte. Indes, mein Bekenntnis zum *strengeren Thomismus* hat mir zahlreiche Vorwürfe eingebracht. Das hat mich am meisten überrascht. Überrascht schon deshalb, weil ich niemandem je eine *Pflicht* auf den strengeren Thomismus auferlegte, sondern nur mir selbst das *Recht* vindizierte, dem strengeren Thomismus zu folgen, ein Recht, das ich zu besitzen glaubte, nachdem drei große Päpste, Leo XIII., Pius X. und Pius XI. solche besonders belobten, die den *engsten* Anschluß an den Aquinaten auf ihr Programm schrieben. Den mir öfter gemachten Vorwurf : man muß zwischen Thomismus und Thomas wohl unterscheiden, habe ich gut verstanden ; er ließ den Beweis

A982

erwarten, wo und inwieweit meine Auffassung von der Akt-Potenzlehre des Aristoteles und des Aquinaten, also vom wirklichen Thomismus, abgehen würde. Statt dessen hat man mich auf eine ganz andere Akt-Potenzlehre hingewiesen, die, dem Nominalismus des 14. Jahrhunderts entstammend, im Sinne eines « geläuterten » Thomismus die quidditative Abstraktion und damit den Primat des Universale und das Universale in re leugnet und über die Urmaterie und die Individuation und vor allem die Analogie des Seins, die grundlegend ist für all unsere Erkenntnisse, ganz andere Thesen aufstellt. Gerade die erneute Prüfung dieser Fragen hat mich wieder belehrt, wie verhängnisvoll es ist, aus der architektonischen Synthese des Meisters von Aquin Einzelblöcke herauszubrechen.

Damit habe ich den tieferen Grund meines strengeren Thomismus, dem ich einst nicht angehörte, angedeutet. Er liegt in einer rein *allgemein wissenschaftlichen Erwägung*. Genauer gesprochen, berührt diese Erwägung die alte furchtbare Frage : ist ohne eine *quidditative Abstraktion* und ohne ein *Universale in re*, das wieder notwendig die *Realität des ens potentiale* und die *Distinctio* von *Essenz und Existenz* voraussetzt, ein real-sicheres Wissen der Dinge überhaupt möglich, oder läuft mit der Leugnung all dieser Voraussetzungen nicht all unser Wissen über Gott, uns und Welt auf eine äußere, mehr oder weniger haltbare *Wahrscheinlichkeitserkenntnis* hinaus ? Auch heute noch scheint der aristotelische Satz Geltung zu haben : Ähnlichkeitserkenntnis erzeugt nur wahrscheinliche Schlüsse, nur Identitätserkenntnis, entweder eindeutige oder proportionelle, gibt *innerlich-notwendiges Wissen* und begründet allein die Möglichkeit einer *Metaphysik*. Die Garantie hiefür liegt meines Erachtens in der Synthese, in der logisch zusammenhängenden und zu Ende gedachten Akt-Potenzlehre des hl. Thomas. Hier liegt der Grund meiner persönlichen Einstellung zum strengen Thomismus, ohne dabei irgend jemanden zu verurteilen, der darüber anders denkt.

Schließlich danke ich all jenen, die mir bei der Edition irgendwie behilflich waren. Besonderen Dank den Zensoren und Korrektoren und der Paulusdruckerei, die für die Drucklegung nicht bloß fachtüchtigste Arbeit leistete, sondern derselben auch von Anfang bis Ende allseitigste sympathische Förderung zuteil werden ließ.

Freiburg (Schw.), Ostern 1935.

Der Verfasser.

VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE

Nachdem die zweite Auflage dieses Werkes schon mehrere Jahre vergriffen war und immer wieder Neubestellungen einliefen, konnte ich die Zustimmung zu einer dritten Auflage nicht verweigern. Die Ausführungen der zweiten Auflage über das *Naturrecht* sind mit Rücksicht auf die 1944 und 1947 von mir veröffentlichten Werke über «*Das Naturrecht*» und «*Angewandtes Naturrecht*» (Thomistische Studien, Bd. 2 und 3) ausgeschaltet worden. Dagegen sind neu hinzugekommen die Abhandlungen über die *transzendentale Relation* und über *die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage.* In diesem Sinne ist die neue Auflage eine erweiterte.

Großen Dank schulde ich der Paulusdruckerei für die Übernahme des Werkes in ihren Verlag, ganz besonderen Dank Prof. Dr. Paul Wyser O. P. für die kritische Durchsicht des Buches.

Freiburg (Schw.), 7. März 1949.

Der Verfasser.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Verfassers . . . . . VII–IX
Abkürzungen . . . . . XXII–XXIV

THOMAS 1–89

§ 1. Ein Leben der Arbeit und des Kampfes 3–12

§ 2. Ein großes literarisches Lebenswerk: Die echten Schriften des hl. Thomas 13–42

§ 3. Die wissenschaftliche Persönlichkeit des hl. Thomas v. Aquin 43–57

§ 4. Thomas im Rahmen der Weltphilosophie. 58–60

§ 5. Die aristotelische Seins-Werdephilosophie u. das Christentum 61–66

A. Die aristotelische Akt-Potenzlehre und die Offenbarung (61).
B. Die aristotelische Akt-Potenzlehre und die patristisch-augustinische Philosophie (63).
C. Die aristotelische Akt-Potenzlehre und der Fortschritt (65).

§ 6. Des Aquinaten Ruf und Ruhm 67–89

Sein Ansehen im Dominikanerorden (68), als Geistesführer an Hochschulen und in Ordensstudien (70), bei den Griechen (72), auf den Konzilien (75), bei den Päpsten (79). Urteile Moderner über Thomas (85).

THOMISMUS 91–707

Einführung 93–113
Der Thomismus, ein Doppelsystem 93–96
Charakteristiken des Thomismus 96–100
Die aristotelische Lehre von Akt und Potenz 100–113

I. Kapitel

Die aristotelische Lehre von Akt und Potenz als Grundlage der thomistischen Fassung von Glaube und Wissen 114–139

1. *Geschichtliches* 115–125

Die Verteidiger eines Gegensatzes von Glaube und Wissen (115).

Anhänger der Harmonie auf Grund der Unterscheidung, der Trennung (115) und der Vermengung (116) beider : Ursprungs- (118), Begriffs- (118) und Gebietsvermengung (123).

2. *Thomas,* Verteidiger der Harmonie auf Grund der Unterscheidung beider 125–139

Die Unterscheidung (127) im Ursprung (127), im Begriff (129), der Gebiete (131).

Die Unterscheidung von Theologie und Philosophie (133).

Die Harmonie (134), begründet (135) und erklärt (137) durch die passive Potenz.

II. Kapitel

Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung des 13. Jahrhunderts 140–231

§ 1. Das 13. Jahrhundert und seine wichtigsten Geistesrichtungen 140–162

Der lateinische Averroismus 140–143

Die augustinisch-arabische Richtung 143–145

Die Kontroverse Mandonnet - De Wulf 145–147

Historisch-kritische Erläuterungen. Die augustinischen Haupttheseen 147–162

I. Primat des Bonum (147).

II. Illuminationstheorie (147).

III. Vermengung von Philosophie und Theologie (152).

IV. Aktivität der Seele, ihre substantielle Identität mit den Potenzen (152).

V. Kosmologische Thesen (154) :
Aktualität der Materia prima (154).
Pluralitas formarum (158).

§ 2. Thomas, Gegner der augustinisch-arabischen Richtung im 13. Jahrhundert 163–231

Die Lehre von Akt und Potenz begründet :

1. Die Harmonie von *Geistes- und Sinneswelt* 166–179

Das Problem des Ursprungs der Ideen (166).

Die Lösung des hl. Thomas :

I. Der abstraktive Ursprung der natürlich-geistigen Erkenntnis (167).

II. Die Begründung der Abstraktion aus der Erfahrung und der substantiellen Einheit von Leib und Seele (169).

Evidenz der Seinsordnung und Exemplarismus als Grundlage der Erkenntnissicherheit (172).

III. Bedeutung der These (178).

2. Die Harmonie von *Subjekt und Objekt* 179–184

Der Kampf gegen den neuplatonischen Subjektivismus (180).

Subjekt und Objekt im menschlichen Erkennen (183).

3. Die Harmonie von *Verstand und Wille* 184–209

Intellektualismus und Voluntarismus (185).
Die Gefahr beider Extreme (187).
Der Voluntarismus im Mittelalter (190).
Die mittlere Lösung des hl. Thomas (195):

a) Unterscheidung (195),
b) nicht Trennung (196),
c) Harmonie von Verstand und Wille (198):

α) Der Primat des Verstandes (199).
β) Der Primat des Willens (204).

4. Die Harmonie von *Einheit und Vielheit* in den Naturdingen 210–231

Das Problem der Einzigkeit der Substantialform und seine Tragweite (210).

Die Stellung des hl. Thomas (214):

I. Die geistige Seele, substantielle Form des Leibes (215).
II. Die geistige Seele, einzige substantielle Form des Menschen (217).

Der Kampf um die Einzigkeit der forma substantialis (220).

Die Einzigkeit der Form und die moderne Naturwissenschaft (226).

III. Kapitel

Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese 232–707

§ 1. Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz . 234–257

I. Der *Begriff des Universale* 235–248

Benennungen (236). Lösungsversuche (236).

Der gemäßigte Realismus des Thomismus (237):

I. es gibt einen thomistischen Parallelismus (238),
II. der sich auf den Inhalt der Universalien (239),
III. nicht aber auf ihre Existenzweise bezieht (243): das Universale directum (243), logicum (244) und potentiale (245).

II. Der intellektuelle *Primat des Universale* 248–257

Die thomistische Begründung des Primates (249) :

Die Unerkennbarkeit der Materie als Grund der Unerkennbarkeit des Singulär-Materiellen als solchen (251).

Der abstraktive Charakter der direkten intellektuellen Erkenntnis und die indirekte, reflexive Erfassung des Singulären durch den Verstand (252).

Die Gründe gegen die direkte geistige Erkenntnis des Singulären (254) :

Die Unmöglichkeit der Abstractio totalis des Suarezianismus (254). Die Gefährdung des Wesensunterschiedes von Verstandes- und Sinneserkenntnis (256).

§ 2. Die ersten transzendentalen Ideen 258–280

Unsere gedankliche Welt und die Realwelt 259–262

Der noetische *Primat des Seins* 263–280

Ausgangspunkt : Die Sinneserkenntnis (263).

Lösungsprinzip : Die genetische Priorität (265) der unvollkommenen Universalerkenntnis (266) in der Ordnung der prima und secunda intentio (267). Begründung des Prinzips aus der Potentialität des menschlichen Verstandes (268).

Die Lösung (270) :

a) Die konfuse und spontane Seinsidee als Ersterkannte (270).

b) Wert der Problemlösung (275).

Folgerungen (276) : die Transzendentalität des ens commune (277), seine begriffliche Entfaltung in die Real- (277) und logischen Begriffe (278) und die Seinsanalogie (279).

§ 3. Die transzendentale Relation 281–290

I. Die *Begriffsabklärung* 281–286

a) Die logische Beziehung (282).

b) Die Relatio praedicamentalis (283).

c) Die transzendentale Relation (284).

II. Die *Bedeutung* der transzendentalen Relation in ontologischer, kosmologischer, psychologischer, sozialer und theologischer Hinsicht. 286–290

§ 4. Der Primat des Widerspruchsprinzips 291–313

Die vier ersten Prinzipien und das Problem des *absolut ersten Prinzips* 291–296

Der sachliche Unterschied zwischen dem Prinzip des *Widerspruchs* und der *Identität*. 296–302

Der Begriff der beiden Prinzipien : Prinzip des Gegensatzes von Sein und Nichtsein (296) bzw. der Einheit des Seins (299).

Unterschied der beiden Prinzipien (301).

Der *Primat des Widerspruchsprinzips* 302–311

a) Der ontologische Primat (302).
b) Der psychologische Primat (305).
c) Der logische Primat (308).
d) Der kriteriologische Primat (310).

Folgerungen 312–313

§ 5. Das Kausalprinzip 314–344

Begriff der Kausalität. 316–325

α) Die phänomenalistische Kausalität (317).
β) Die ontologische Kausalität (319) :

1. Ursache und Processio (320).
2. Die vier Ursachen (321).
3. Verhältnis von Ursache und Wirkung (324).

Die *Formulierung* des Kausalprinzips. 326–327

Die *Realität* des Kausalprinzips 327–337

Gegner (328).
Begründung (329) :

I. Begründung aus der Erfahrung (330).
II. Abstraktion der Begriffe « Wirkung » und « Ursache » (331).
III. Die Kontingenz der Erfahrungswelt und die Sicherheit des Kausalprinzips (336).

Die *Gültigkeit* des Kausalprinzips 338–344

Unbeweisbarkeit des Prinzips (339), sein analytischer Charakter (341), seine unmittelbare Evidenz und Reduktion auf das Kontradiktionsprinzip (343).

§ 6. Der Aufstieg zu Gott 345–392

Der Ausgangspunkt. 345–352

Die *Voraussetzungen* der Gottesbeweise : die Sinneswelt (346), die metaphysischen Prinzipien (348), die deduktive Methode (350).

Die *Wege zu Gott*. 352–363

I. Der Motusbeweis (353).
II. Der wirkursächliche Beweis (357).
III. Der Kontingenzbeweis (359).

IV. Der henologische Beweis (360).
V. Der teleologische Beweis (361).
Die *Wertung* der Gottesbeweise 363–367
Das ens a se als einziges unmittelbares Resultat der Gottesbeweise (364).
Kants Antinomien und die Akt-Potenz-Lehre (365).
Das *Streben nach Glückseligkeit* als Beweis für das Dasein Gottes. 367–392
Unzurückführbarkeit des Beweises auf die quinque viae (369).
Unhaltbarkeit des Beweises
I. aus dem naturnotwendigen Streben (desiderium naturale) des Menschen (372),
II. aus dem Formalobjekt des Verstandes und des Willens (376),
III. aus der inneren Seinsordnung des Willens (379):
a) Erkenntnistheoretische Schwierigkeiten (381).
b) Ontologische Schwierigkeiten (384).
c) Die Existenz Gottes, Voraussetzung des Beweises (388).

§ 7. Die analoge Erkenntnis Gottes 393–490
Bedeutung der Frage und ihre Geschichte 393–395
a) Die notwendigen *Voraussetzungen* der Analogie . . . 395–411
α) Die reale Vielheit der Dinge (395):
Aequivocatio (396), Univocatio (397), Analogia (397), Analogia inaequalitatis (398).
Thomistischer Individualismus (398) und seine Bedeutung (403), die Frauenfrage (404).
β) Die Einheit der Vielheit im transzendentalen Sein (405):
Die Beziehung zu den Transzendentalien als Grundbedingung der metaphysischen Analogie (406).
Die Akt-Potenzlehre als letztes Fundament der Analogie (411).
b) Das *Wesen* der Analogie 411–439
Der mathematische Ursprung der philosophischen Analogielehre (412).
Die Übertragung der mathematischen Proportionslehre auf das philosophische Gebiet (413).
Definition der Analogie (415).
Das Hauptproblem: die analoge Einheit (415).

α) Analogie und Aequivocatio (416):
Idealismus, Empirismus, Nominalismus (417), Werdephilosophie (419), die Gegner der metaphysischen Analogie.
β) Analogie und Univocatio (421):
Duns Scotus (422), Franz Suárez (423).
γ) Die Analogie selbst (426):
I. Die Identität in der metaphysischen Analogie (427).
II. Die Relativität der Analogieidentität (430).
III. Die Analogiedefinitionen (436).
c) Die *Arten* der Analogie 439–463
α) Die Analogie der Attribution (440):
I. Begriff der Attribution (440).
II. Das tiefste Wesen der Attribution (447).
III. Die Eigentümlichkeiten der Attribution (449).
β) Die Analogie der Proportionalität (452):
a) Die metaphorische Analogie (452).
b) Die eigentliche Analogie der Proportionalität (458):
Wesen (458) und Eigenschaften (459).
Definitionen der Analogiearten (463).
d) Der wissenschaftliche *Wert der analogen Gotteserkenntnis* 463–490
α) Wert der (metaphysischen) Analogie überhaupt(464): Schwierigkeiten (464), Begründung (465). Stellung des Aristoteles (468).
β) Wert der Analogie für die Gotteserkenntnis (470):
Analogie und Dasein Gottes (471). Stellung des hl. Thomas (475).
Analogie und Natur Gottes (477):
Der neuplatonische Augustinismus (478), Sertillanges (479).
Thomas lehrt eine positive, aber unvollkommene Gotteserkenntnis (480): sie ist weder eine Erkenntnis des Wesens Gottes in sich (482) noch eine bloß negative, sondern eine positive der absoluten Attribute Gottes (484), und zwar eine wesenhafte, aber sehr unvollkommene (485) mittels der Analogia proportionalitatis (487).

§ 8. Der tiefste Unterschied zwischen Gott und Geschöpf . 491–560
Sinn der Distinctio von Wesenheit und Existenz . . . 492–493
Geschichte der Realdistinctio 493–560

a) Rückblick *bis Thomas* 496–508
Gegner (496).
Anhänger (499).
Bewertung der Realdistinctio (506).
b) Entwicklung *vor Thomas* 508–537
Aristoteles (509).
I. Von Boethius bis ins 13. Jahrhundert (513) :
Boethius (513), Gilbertus Porretanus (516), Hugo v. St. Victor (516).
II. Arabisch-jüdische Philosophie (517) :
Avicenna (518), Averroes (520), Maimonides (520).
III. 13. Jahrhundert bis Thomas (520) :
Wilhelm v. Auvergne (520), Alexander v. Hales und Bonaventura (522), Johannes v. Rupella (527), Albert d. Gr. (530).
c) *Thomas* und die Realdistinctio 537–560
Methode der Untersuchung, Hauptquellen (538).
Die Lehre des hl. Thomas :
I. Jede geschöpfliche Substanz ist zusammengesetzt aus « essentia » und « esse » (540).
II. Die Compositio von « essentia » und « esse » ist nichts anderes als die Compositio von Wesenheit und Existenz (544) :
I. Realität dieser Compositio (544),
II. Identität mit der Compositio von « essentia » und « existentia » (546),
III. Metaphysischer Charakter der Realdistinctio (551).
F. Pelster und Met. IV, lect. 2 (555).
Die Akt-Potenzlehre als Grundlage der Realdistinctio (558).

§ 9. Die Weltschöpfung 561–602
Bedeutung und Schwierigkeit des Problems 561–562
Der Creatianismus in der *griechischen Philosophie* . . . 562–586
a) Die attische Schule 562–577
Aristoteles und seine Beurteilung (563) :
I. Aristoteles hat die Creatio weder bejaht noch verneint, weil er sie nicht kannte (565).
II. Die Creatio steht mit den metaphysischen Prinzipien des Aristoteles nicht im Widerspruch (570).
III. Die Creatio lag als logische Folgerung in den metaphysischen Prinzipien des Aristoteles (575).

b) Die jüdisch-alexandrinische Schule 577–582
Altes Testament (577), Philo (578).
c) Der Neuplatonismus 582–586
Plotin (583), Scottus Eriugena (585).
Die Weltschöpfung bei *Thomas v. Aquin* 586–602
a) Der Beweis für die Weltschöpfung. 587–592
Die Beweise und ihr Verhältnis zur Realdistinctio und zur Praemotio (588).
Die Schöpfung der Materia prima (589), der Engel und der menschlichen Seele (590).
Wert der Argumente (591).
b) Die Natur der Creatio 592–602
α) Die Wirkung der Schöpfung (592).
β) Die Ursache der Schöpfung (597) :
Freiheit (597) und göttlicher Charakter der Schöpfung (599).

§ 10. Das Wirken Gottes in der freien Tätigkeit des Geschöpfes (Praemotio physica) 603–625
Die Kernfrage und drei Lösungsversuche (604) : der Durandismus (605), Molinismus und Thomismus (606).
I. Thomas und der *Begriff* der Praemotio 610–616
α) Die aktive Praemotio (611).
β) Die passive Praemotio (612).
Verhältnis der thomistischen Lehre zum Molinismus und Durandismus (615).
II. Thomas und die *Möglichkeit* der Praemotio. . . . 616–621
Praemotio und menschliche Freiheit : Vereinbarkeit der beiden (618) und Begründung derselben (620).
III. Thomas und die *Notwendigkeit* der Praemotio . . 622–625

§ 11. Die Materia prima als bloß real mögliches Sein 626–644
I. Der *aristotelische Begriff* der Materia prima 626–636
Definition (627), Ursprung (628), Realität (629), Erkenntnisweise der Materia prima (630), ihr Verhältnis zur Form (631). Das Compositum (634).
II. Die Materia prima ein bloß *real-mögliches Sein* . . 636–644
Gegner : Suárez (636). Die Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas (638).
Begründung der reinen Potentialität (639) aus der substantiellen Einheit und dem substantiellen Werden (641).

§ 12. Das thomistische Individuationsprinzip 645–696

I. *Geschichtliches* 645–671

Von Aristoteles bis zum 13. Jahrhundert 645–652

Aristoteles (646), Boethius (648), Gilbertus Porretanus (650), die arabisch-jüdische Philosophie (651).

13. Jahrhundert. 652–668

Heinrich v. Gent (653), Duns Scotus (654), Roger Bacon (656), Alexander v. Hales (658), Bonaventura (660), Albert d. Gr. (662) und Aegidius v. Rom (665).

14. und 15. Jahrhundert. 668–671

Nominalismus : Ockham (668).
Thomismus : Hervaeus Natalis (669), Franciscus Sylv. Ferrariensis (669), Cajetan (670).
Suárez (670).

II. Der *Begriff* des thomistischen Individuationsprinzips 672–690

Begriffsbestimmungen : Individuell (672), Individuum (673), Individuation (673).

Das Individuationsprinzip (676) :

a) in Gott (677),
b) in den Engeln (677),
c) im körperlichen Individuum (678) :

Die Schwierigkeit (678) und ihre Lösung bei Thomas (680) : Das Individuationsprinzip ist

1. weder eine aktuelle Materie (680) noch
2. die Materia prima (681), sondern
3. die transzendentale Hinordnung der Materia prima zum Neu-Individuum (682) :
   α) Die dynamische (682) und
   β) statische Stellung der Materia prima (685).
4. Die Materie als einziges, einheitliches Individuationsprinzip (687).

III. *Begründung* des thomistischen Individuationsprinzips 690–696

I. Der noetische Beweis (691).
II. Der kosmologische Beweis (691) :
   a) Das stoffliche Individuum muß eine eigene Individuationsursache haben (691).
   b) Die Materia signata ist das erste Prinzip des stofflichen Individuums, das allein das substantielle Werden und die substantielle Vielheit von Individuen derselben Art erklärt (693).

§ 13. Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage 697–707

Die Schwierigkeit (698).

Die Klärung (700):

Universalienlehre und Realdistinctio als Voraussetzungen der Problemlösung (700).

Begründung der Sozialanlage in der menschlich-rationalen Wesenheit (701).

Sozialanlage und Gemeinschaft (702):

Person und Gemeinschaft (703).

Wesen der Gemeinschaft (703): Tätigkeits- (704) und Beziehungseinheit (705).

Quellenregister:

Aristoteles 708–709

Thomas 709–719

Namenregister 720–728

ABKÜRZUNGEN

ARISTOTELES

Anal. Priora	=	Analytica Priora
Anal. Post.	=	Analytica Posteriora
Categ.	=	Categoriae
Eth. Nic.	=	Ethica Nicomachea.
Gen. anim.	=	De generatione animalium
Gen. et Cor.	=	De generatione et corruptione
Met.	=	Metaphysica Buch A = I Buch α = 1 Buch B ff. = II ff.
Perih.	=	Peri Hermeneias
Phys.	=	Physica
Pol.	=	Politica
Rhet.	=	Rhetorica
Top.	=	Topica

Die Aristotelestexte werden zitiert nach Seiten- und Zeilenzahl der Berliner Ausgabe von I. Bekker (Aristotelis Opera, ed. Academ. regia borusica, I-II, Berolini 1831) und in Klammer nach Band-, Seiten- und Zeilenzahl der bei F. Didot erschienenen Pariser Ausgabe (Aristotelis Opera omnia, I-III, Parisiis 1848-54).

THOMAS VON AQUIN

Anal. Post.	=	In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio
C. G.	=	Summa contra Gentes
Comp. Theol.	=	Compendium theologiae
De Anima	=	In libros Aristotelis de anima expositio
De Caelo	=	In libros Aristotelis de caelo et mundo expositio
De Malo	=	Quaestiones disputatae de malo
Eth.	=	In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio

Gen. et Cor.	=	In librum I Aristotelis de generatione et corruptione expositio
In Boeth. de hebdom.	=	In librum Boethii de hebdomadibus
In Boeth. de Trinit.	=	In librum Boethii de Trinitate
In de divin. nominibus	=	In librum Dionysii de divinis nominibus
In I ep. ad Cor.	=	In I epistolam S. Pauli ad Corinthios expositio
In ep. ad Rom.	=	In epistolam S. Pauli ad Romanos expositio
Met.	=	In libros Metaphysicorum Aristotelis expositio Buch A = I Buch α = II Buch B ff. = III ff.
Perih.	=	In libros Perihermeneias Aristotelis expositio
Phys.	=	In libros Physicorum Aristotelis expositio
Pol.	=	In libros Politicorum Aristotelis expositio
Pot.	=	Quaestiones disputatae de potentia
Q. disp. de Anima	=	Quaestio disputata de anima
Quodlib.	=	Quaestiones quodlibetales
Sent.	=	Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi
Spir. Creat.	=	Quaestio disputata de spiritualibus creaturis
Verit.	=	Quaestiones disputatae de veritate
I 2, 3 ad 2	=	Summa theologiae, pars prima, quaestio secunda, articulus tertius, ad secundum
I-II, II-II	=	Ib., prima bzw. secunda partis secundae
III	=	Ib., pars tertia

Die Textnumerierung der zitierten Aristoteleskommentare entspricht
a) für Perih., Anal. Post., Phys., De Caelo, Gen. et Cor. der Editio Leonina I-III (Romae 1882-86),
b) für De Anima und Eth. der Editio Pirotta (Taurini 1925),
c) für Met. der Editio Cathala (Taurini 1926).

ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKE

Acta Ap. Sed.	=	Acta Apostolicae Sedis
Ang.	=	Angelicum
Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age	=	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age
Archives de philos.	=	Archives de philosophie
Archivum Fr. Praed.	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
Beiträge	=	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
Bibl. thom.	=	Bibliothèque thomiste

Bull. théol. anc. et méd.	=	Bulletin de théologie ancienne et médiévale (Supplem. zu : Rech. théol. anc. et méd.)
Bull. thom.	=	Bulletin thomiste
Dict. apol. de la foi cath.	=	Dictionnaire apologétique de la foi catholique
Dict. de théol. cath.	=	Dictionnaire de théologie catholique
Divus Thomas	=	Divus Thomas (Fribourg, III. Serie d. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.)
Divus Thomas (Piac.)	=	Divus Thomas (Piacenza)
Divus Thomas (Wien)	=	Divus Thomas (II. Serie d. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.)
Gregor.	=	Gregorianum
Hist. Jahrb.	=	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.	=	Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Phil. Jahrb.	=	Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
P. G.	=	Migne, Patrologia, series graeca
P. L.	=	Migne, Patrologia, series latina
Rech. théol. anc. et méd.	=	Recherches de théologie ancienne et médiévale
Rev. d'hist. ecclés.	=	Revue d'histoire ecclésiastique
Rev. néosc.	=	Revue néoscolastique de philosophie
Rev. de phil.	=	Revue de philosophie
Rev. phil. de Louvain	=	Revue philosophique de Louvain (IIIe Série d. Rev. néosc.)
Rev. sc. ph. th.	=	Revue des sciences philosophiques et théologiques
Rev. thom.	=	Revue thomiste
Riv. Fil. Neosc.	=	Rivista di filosofia neoscolastica
Schol.	=	Scholastik
Vie spirit.	=	Vie spirituelle
Zeitschr. f. kath. Theol.	=	Zeitschrift für katholische Theologie
Xenia thom.	=	Xenia thomistica, 3 Vol. (Romae 1925)

THOMAS

§ 1

Ein Leben der Arbeit und des Kampfes

Über wenige Gelehrte des 13. Jahrhunderts besitzen wir so viele zeitgenössische Angaben biographischer Natur wie über Thomas von Aquin. Es fehlt nicht an Nachrichten aus Werken, die vor dem Tode des Heiligen verfaßt wurden, so jene aus den kuriosen Vitae Fratrum von Gerhard von Frachet († 1271) und aus dem Werke des Thomas von Cantimpré O. P. : « Bonum universale de apibus », vor 1264 verfaßt. Bartholomäus oder Ptolomaeus von Lucca O. P. († 1312), in den beiden letzten Lebensjahren Beichtvater des Aquinaten, macht in seiner Historia ecclesiastica wertvolle Angaben über die Abfassungszeit einzelner Werke. Auch die drei ersten Biographien des großen Lehrers waren von zeitgenössischen Ordensbrüdern verfaßt. W. von Tocco, ein Schüler des Aquinaten und Eiferer für seine Heiligsprechung, ist wohl der älteste Biograph, dessen « Vita Sancti Thomae » vor der Canonisatio abgeschlossen war. Ungefähr in die gleiche Abfassungszeit fällt die « Vita Thomae » von Petrus Calo. Nicht lange nach der Canonisatio schloß Bernhard Guidonis seine Biographie ab. Wichtige Informationen über Thomas verdanken wir des weiteren Bartholomäus von Capua, Protonotar des Königreichs Sizilien, der Thomas persönlich kannte und um 1319 den offiziellen Werkkatalog verfaßt hat. Wertvollste Aufschlüsse über Leben und Werke enthalten auch die Kanonisationsakten.

Die kritische Läuterung der Urquellen zum Leben des Aquinaten, begonnen durch die grundlegenden Ausführungen von Quétif-Echard [1] und de Rubeis [2], fortgesetzt von tüchtigsten Kennern, wie Mandonnet, J. A. Endres, Pelster, Grabmann, Prümmer, Walz usw., hat nicht zu

[1] Scriptores Ord. Praed. I (Paris 1719) 271 ss.

[2] M. B. de Rubeis, De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aq. dissertationes criticae et apologeticae (Venetiis 1750), abgedr. in : S. Thomae Aq. Opera omnia (ed. Leonina) I (Romae 1882) xlv-cccxlvi.

eindeutigen Resultaten geführt [1]. Das weist darauf hin, daß auch zeitgenössische Angaben über das Leben eines Mannes verschieden lauten und erst recht verschieden gewertet werden können [2].

Wir möchten hier, die wahrscheinlicheren Resultate der Kritik zusammenfassend, das Leben des Aquinaten nicht in einem bloßen Datengerippe vorführen, sondern die wichtigsten Ereignisse darstellen, die den kurzen Lebensweg des Englischen Lehrers säumten und ihn zu einem gewaltigen Arbeiter und Kämpfer gemacht haben.

Die Geburt des Aquinaten fällt sicher in die Zeit von 1225-1227. Er war der Sohn des Grafen Landolf von Aquino und der Gräfin Theodora, die auf dem Schlosse Roccasecca residierten. Die kinderreiche Familie stand durch Vater und Mutter zu den Hohenstaufen und mütterlicherseits auch zu den regierenden Häusern in Spanien und Frankreich in verwandtschaftlichen Beziehungen.

Im fünften Lebensjahre, also 1230-1232, wurde Thomas den Benediktinern von *Monte Cassino*, die damals schon einen Weltruf als Erzieher hatten, in treue Obhut gegeben. Sein Onkel Sinibald war Abt daselbst. Thomas besaß zeitlebens eine besondere Verehrung für St. Benedikt [3], den großen Patriarchen des abendländischen Mönchstums, dessen Orden an kultureller Bedeutung im Abendlande nie von einem anderen Orden erreicht wurde. Die Beziehungen des Aquinaten zu Monte Cassino blieben sein Leben lang warm und innig. Im Hinblick auf Thomas begünstigte später der Abt von Cassino die Predigerbrüder, indem er ihnen erlaubte, in St. Germano, das seiner Jurisdiktion

[1] Zu den älteren Biographien und neueren kritischen Arbeiten, die sich auf das Leben des hl. Thomas beziehen, vgl. Überweg-Geyer, Die patrist. und scholast. Philosophie (Berlin [11]1928) 423 f. u. 744. Zur Biographie des hl. Thomas vgl. ferner : H. Chr. Scheeben, Albert d. Gr. und Thomas von Aquino in Köln. Divus Thomas 9 (1931) 28-34 ; M. Grabmann, Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas von Aquin. Hist. Jahrb. 57 (1937) 305-322 ; T. Leccisotti O. S. B., Il dottore angelico a Montecassino. Riv. Fil. Neosc. 32 (1940) 519-547 ; A. Toso, Tommaso d'Aquino e il suo tempo. Studio critico-storico sulla stirpe, la patria e la vita del santo Dottore (Roma 1941) ; A. Walz O. P., San Tommaso d'Aquino, Studi biografici sul Dottore Angelico (Roma 1945) ; S. Thomas d'Aquin, I : Vie, in : Dict. de théol. cath. XV/1 (Paris 1946) 618-631.

[2] Die verschiedenen Differenzpunkte in den ältesten Quellen und Vitae hat vor allem D. Prümmer O. P., De chronologia vitae S. Thomae Aquinatis, Xenia thom. III (Roma 1925) 1 ff., sehr sorgfältig hervorgehoben.

[3] Vgl. P. Renaudin O. S. B., Saint Thomas d'Aquin et saint Benoît. Rev. thom. 17 (1909) 513-537.

unterstand, ein Haus und eine Kirche zu bauen [1]. Besiegelt wurde diese alte Freundschaft noch im Todesjahre des Heiligen. Damals, wahrscheinlich im Februar 1274, besuchte Thomas auf der Reise zum Konzil von Lyon nochmals Aquino. Wohl schon kränklich, konnte er der Bitte des Abtes Bernard von Cassino, dorthin zu kommen, um einen Streit über einen Text Gregor d. Gr. unter den Patres zu schlichten, nicht mehr entsprechen. Er sandte eine schriftliche Entscheidung der gregorianischen Stelle, die wir unter der 1875 veröffentlichten [2] « Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem » kennen. Vielleicht war es das letzte Schriftstück, das Thomas verfaßt hat [3]. In Cassino verblieb der Knabe ungefähr 5 Jahre, also etwa bis 1236 [4]. Hierauf studierte er an dem 1224 von Friedrich II. gegründeten Studium in *Neapel* unter einem gewissen Magister Martinus Grammatik und Logik und bei Peter von Irland Naturwissenschaften (« naturalia »). Clemens Bäumker hält dafür, daß Thomas durch letzteren schon damals zu einem strengeren Aristotelismus gelangte, als es der Alberts war [5]. In Neapel besuchte Thomas häufig das dortige Dominikanerkloster. Wann trat er in den *Predigerorden* ein ? Eine Frage, die schwer zu lösen ist. Die ältesten Quellen scheinen für 1240 zu sprechen. Doch sind nirgends bestimmte Angaben zu finden, außer bei Bernhard Guidonis, dessen Datierung nicht immer zuverlässig ist. Der Umstand aber, daß das Studium des Triviums und Quadriviums 7 Jahre in Anspruch nahm, würde eher die Annahme nahelegen, daß es 1243-44 geschah, ein Datum, das auch jetzt noch die meisten Stimmen auf sich vereinigt. Auch die Gefangenschaft des jungen

[1] Vgl. P. Mandonnet O. P., Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin (Fribourg [2]1910) 121 f.

[2] Florilegium Casinense (Bibliotheca Casinensis II, Monte Cassino 1875) 199-220.

[3] P. Mandonnet, a. a. O. 122.

[4] T. Leccisotti O. S. B., Il dottore angelico a Montecassino. Riv. Fil. Neosc. 32 (1940) 542, und A. Walz O. P., S. Tommaso d'Aquino (Roma 1945) 22, sind der Auffassung, daß Thomas nicht vor 1239 Monte Cassino verlassen habe.

[5] Cl. Bäumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred. Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wissensch., 1920, Abh. 8. Vgl. auch M. Grabmann, Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin, in : Mittelalterl. Geistesleben I (München 1926) 249-265.

Die These Bäumkers ist stichhaltig, wenn jener Petrus von Hibernia, der 1258-60 eine Disputation vor Manfred hielt, wirklich der Jugendlehrer des heiligen Thomas ist und wenn derselbe schon 1240-43 die gleichen scharf aristotelischen Ideen vertrat wie später.

Novizen kann damit zeitlich gut erklärt werden. Bekanntlich war die aristokratische Familie des Thomas, besonders die Mutter, gegen den Eintritt in den Bettelorden. Politische Gründe haben dabei wohl auch mitgespielt ; denn der Graf von Aquino, dessen Söhne im Heere Friedrichs II., eines Gegners der Mendikanten, dienten, war ein eifriger Parteigänger des Kaisers [1]. So kam es, daß die Brüder den Novizen mit Gewalt seinem Berufe entrissen und auf eine Burg brachten, wo der jugendliche Kämpfer den herrlichsten Beweis seiner Reinheit und Berufstreue gegeben hat. Kein einziger der ältesten Biographen weiß die Dauer der Gefangenschaft genauer anzugeben. Sie reden bald allgemein von « langer Zeit » (« tempore longo »), bald von zwei, ja drei Jahren. In der vor 1270 verfaßten Vitae fratrum, also einer der ältesten Quellen, heißt es : « fast ein Jahr » (« quasi per annum ») [2]. Das würde mit drei Tatsachen übereinstimmen, nämlich, daß er erstens 1243-44 in den Orden eintrat, zweitens, wie bestimmt berichtet wird, durch die Fürsprache Innozenz' IV., der erst 1243 den päpstlichen Thron bestieg, befreit und drittens, sofort, wohl der Sicherheit halber, vom Ordensgeneral Johannes Teutonicus nach Paris mitgenommen und nachher nach Köln gesandt wurde.

War Thomas je Studierender an der Pariser Universität ? Auch das ist noch eine ungelöste Frage. Von Johannes Teutonicus heißt es bei Petrus Calo : « ipsum secum duxit Parisius, deinde missus est Coloniam. » Der General nahm ihn also nur nach Paris mit und nachher — wann ? — war er in Köln. W. von Tocco und Bernhard Guidonis berichten, er sei nach Köln geschickt worden, wo ein blühendes Generalstudium bestand [3]. Faktisch gab es in Köln erst seit 1248 ein neu errichtetes Generalstudium [4]. Drei Möglichkeiten kann man hier ins Auge fassen : Erstens, Thomas reiste 1245 über Paris nach Köln und war nie Schüler in Paris. Das würde erklären, warum manche ältere Quellen Paris nicht erwähnen, widerspricht aber der sicheren Tatsache, daß in Köln 1245 kein Generalstudium war. Zweitens, Thomas blieb 1245 in Paris als Schüler Alberts d. Gr., der, wie feststeht, 1245-48 den Magistergrad vorbereitete und erwarb ; dann ging

[1] Vgl. D. Prümmer, a. a. O. Xenia thom. III, 5, Anm. 1.
[2] Vit. fratr. p. iv, c. 17, § 3, ed. Reichert, 201 ; D. Prümmer, a. a. O.
[3] D. Prümmer, a. a. O. 6, Anm. 1.
[4] H. Denifle O. P., Chartularium Univers. Paris. I (Paris 1889) [im Folg. zitiert : Chart. I] n. 179.

er 1248 mit Albert an das soeben errichtete Generalstudium nach Köln. Drittens, Thomas reiste 1245 von Paris sofort nach Köln, verblieb dort nur kurze Zeit, bis Albert sich im Oktober nach Paris begab, den Schüler mitnahm und mit ihm 1248 nach Köln zurückkehrte, als daselbst das Studium Generale gegründet war. Die dritte Version widerspricht nur der ersten, nicht aber der zweiten, stimmt mit Tocco und Guidonis überein und erhält eine besondere Bestätigung durch Thomas von Cantimpré, der vor 1264 schrieb : « studuit in illo loco (Coloniae) quousque praeclarus lector fratrum ibidem, frater Albertus, Parisios translatus est. » [1] Mir scheint daher der Studienaufenthalt des Aquinaten in Paris, den die meisten modernen Historiker verteidigen, nicht unwahrscheinlich.

Sehr wahrscheinlich war Thomas 1248-52 in Köln als Lektor, ja vielleicht sogar als Baccalaureus tätig, unter der Leitung Alberts, der das Amt eines Regens des Generalstudiums inne hatte [2].

Mit dem Jahre 1252 beginnt der *erste Pariser Aufenthalt* des Aquinaten als Lehrer. Dorthin hatte ihn der Orden gesandt, damit er sich den Magistergrad erwerbe. Gleichzeitig begann in Paris der verhängnisvolle *Kampf gegen die beiden Mendikantenorden,* Franziskaner und Dominikaner, deren Lehrstühle an der Universität man zu unterdrücken suchte. Aus Briefen, die Papst Innozenz IV. im Jahre 1253 an die Universität, an Bischöfe und die Obern der beiden Orden richtete, geht hervor, daß der Kampf schon damals entbrannt war [3]. Man warf den Ordensmagistri, besonders den Dominikanern, vor, sie hätten ihre Lehrstühle durch Schliche erworben, zieh sie der Undankbarkeit, heuchlerischer Bosheit und der Streitsucht und betonte, auf die Tradition früherer Zeiten hinweisend, das Lehramt und die Lehrwürde sei mit der demutsvollen büßenden Ordensaufgabe unvereinbar [4]. Der Kampf, den Wilhelm von St. Amour anführte, wurde äußerst scharf, als die Gegner der Mendikanten diese aus dem Lehrkörper ausschlossen und drohten, künftig keinen Ordensmagister mehr zu promovieren, falls sie nicht die eidliche Zusicherung erhielten, der Orden werde nicht mehr als einen Lehrstuhl beanspruchen [5] und keine Schüler aus dem Welt-

[1] Bonum univ. de apibus I, c. 20, n. 10 ; D. Prümmer, a. a. O.

[2] H. C. Scheeben, Albert d. Gr. und Thomas von Aquino in Köln. Divus Thomas 9 (1931) 28-34.

[3] Chart. I, n. 222-224.

[4] Chart. I, n. 230.

[5] Chart. I, n. 230.

klerus zu den Vorlesungen seiner Magistri zulassen [1]. In diesem Sinne hatte Wilhelm von St. Amour seinen « Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum » geschrieben [2]. Die Gefahr erreichte ihren Höhepunkt, als die Ordensgegner, entgegen den wiederholten Mahnungen Alexander IV. [3], die Ordensmagistri wieder in den Lehrkörper aufzunehmen, mit Wegzug von Paris und Appellation an ein Konzil drohten [4]. Die Folge davon war, daß Alexander IV. am 17. Juli 1256 vier Magistri, Wilhelm von St. Amour, Odo de Duaco, Nicolaus de Barro und Christianus Belvacensis, ihres Lehramtes entsetzte [5] und am 5. Okt. 1256 das Buch Wilhelms verurteilte [6]. Da Wilhelm nicht ruhte, wurde ihm im August 1257 alles Lehren und Predigen verboten und er aus Frankreich verbannt [7].

Die kurze Skizzierung des Kampfes schien uns notwendig, um die Stellung des Aquinaten in diesem gewaltigen Streit ins richtige Licht zu stellen. Thomas sollte mit dem hl. Bonaventura, der sich auch auf das Magisterium vorbereitete, durch jene Verordnung vom Jahre 1254, daß kein Magister mehr promoviert würde, bis die Orden die Neuregelung beschworen hätten, getroffen werden [8]. Infolge eines Kompromisses wurde er dann 1256 doch promoviert [9]. Wie der Papst selbst sagt, war es vor allem Thomas, den die Gegner bei dem Verbote, keine Theologen aus dem Weltklerus zu den Vorlesungen zuzulassen, ins Auge faßten [10]. Vielleicht war er mit Albert damals von Alexander IV. zur Berichterstattung nach Anagni berufen worden [11]. Sicher ist, daß er in jener Zeit sein Werklein « Contra impugnantes Dei cultum et religionem » gegen Wilhelm von St. Amour geschrieben hat.

Als Magister actu legens — als solcher war er 1257 von der ganzen Fakultät anerkannt worden — blieb Thomas bis 1259 in Paris, wo er im gleichen Jahre noch die Fastenpredigten hielt [12], um sich dann, nach der Teilnahme an dem Ordensgeneralkapitel von Valenciennes, in welchem er mit Albert und Petrus von Tarentaise das neue Studien-

[1] Chart. I, n. 268.
[2] Chart. I, n. 256.
[3] Chart. I, n. 247 u. 249.
[4] Chart. I, n. 256.
[5] Chart. I, n. 280
[6] Chart. I, n. 288.
[7] Chart. I, n. 314 s., 318, 321, 332, 343.
[8] Chart. I, n. 268, 280.
[9] Chart. I, n. 270.
[10] Chart. I, n. 668, 280.
[11] Chart. I, n. 288, Anm. 6. — Vgl. dazu A. Walz O. P., S. Tommaso d'Aquino (Roma 1945) 93 f.
[12] Chart. I, n. 343.

programm des Ordens entwarf [1], nach Italien zu begeben. In die erwähnte Zeitperiode fällt nicht bloß die Abfassung der Sententiae, sondern auch der Quaestiones De Veritate und einiger Quodlibeta.

Der Aufenthalt des hl. Thomas in *Italien* (1259-1268) war wissenschaftlich erstaunlich fruchtbar. Die Kommentare zur Physik, Metaphysik und Ethik des Aristoteles, mit der Catena aurea, den Quaestiones De Anima, dem Tractatus contra errores Graecorum und der Summa contra Gentes stammen aus dieser Zeit, ebenso das Officium Corporis Christi. In die letzten Jahre des italienischen Aufenthaltes fällt auch Planung und teilweise Ausführung seines größten Werkes, der *Summa theologiae*. Seine Lehrtätigkeit übte er vor allem am päpstlichen Hofe aus, der bald in Anagni, bald in Orvieto, bald wieder in Viterbo residierte [2]. 1265-1267 leitete er als Regens das römische Ordensstudium in St. Sabina. Anfangs der sechziger Jahre hatte er seinen sprachkundigen Ordensbruder Wilhelm von Moerbeke veranlaßt, direkte griechisch-lateinische Aristoteles-Übersetzungen zu besorgen, die er dann seinen Kommentaren zugrunde legte.

Der *zweite Pariser Aufenthalt* (1269-1272) war wohl die sturmvollste Zeit im Leben des hl. Thomas.

Schon die Berufung des Aquinaten trug den Charakter des Außergewöhnlichen. Selten oder vielleicht sonst nie wurde derselbe Magister desselben Ordens zum zweiten Mal als « actu legens » nach Paris berufen. Ohne Zweifel lag der tiefere Grund dieser zweiten Berufung des großen Lehrers in den damaligen doktrinär schwierigen Verhältnissen in Paris selbst [3]. Er wurde übrigens mitten im Schuljahre 1268-69 berufen und langte erst im Januar 1269 in Paris an, wo sein Vorgänger, Gerard Reverii, unerwartet erkrankt war und bald darauf starb [4]. Die Bedeutung, die der General des Ordens dieser Neubesetzung zumaß, geht schon daraus hervor, daß er anfänglich an Albert d. Gr. gedacht hatte, wie Endres nachgewiesen hat [5].

[1] Chart. I, n. 335 ; Acta Cap. Gen., ed. Reichert I, 94. Das Kapitel war nur ein Kapitel der Provinziale, so daß weder Albert noch Thomas Mitglieder des Kapitels selbst waren. Vgl. P. Mandonnet, Thomas d'Aquin, lecteur à la Curie Romaine. Xenia thom. III, 18.

[2] P. Mandonnet, a. a. O. 9-26.

[3] P. Mandonnet, a. a. O. 31-38.

[4] A. a. O. 33.

[5] J. A. Endres, Eine beabsichtigte zweite Berufung Alberts d. Gr. an die Universität Paris ums Jahr 1268. Histor.-polit. Blätter 152 (1913) 754 ff. ; vgl. P. Mandonnet, a. a. O. 35.

Die « sturmvollste » Zeit nannten wir diese Lebensperiode des Aquinaten. Sie war es tatsächlich. Thomas führte den Kampf gegen drei Gegner.

a) Der Kampf gegen *Wilhelm von St. Amour* wurde mehr indirekt geführt. Wilhelm lebte noch in der Verbannung und hatte seinen « Brevis Tractatus » angeblich korrigiert, neu ediert und Clemens IV. übersandt, der aber das Buch am 18. Oktober 1266 nur zurückhaltend entgegennahm und ihm ein späteres Urteil in Aussicht stellte [1]. Tatsächlich ruhte die Frage nicht, und Thomas schrieb in Paris die beiden Werklein : « De perfectione vitae spiritualis » und « Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu ». Ihm antwortete ein gewisser Magister Nicolaus Lexoviensis (Lisieux) mit einer neuen Streitschrift, in der er auch gegen John Peckhams « Tractatus pauperis contra insipientem » Stellung bezog [2] und das neue Buch Wilhelm von St. Amour überreichte. Dieser dankte für die neue Schrift gegen die « hypocritas detestandos » [3] ; bald darauf, im Jahre 1272, starb er.

b) Den gewaltigsten Kampf führte Thomas gegen den lateinischen Averroismus *Sigers von Brabant*, eines durch seine Methode und seinen Scharfsinn berühmten Magisters der philosophischen Fakultät. Gegen ihn schrieb der Aquinate den Traktat « De Unitate Intellectus », der zu den scharfsinnigsten Opuscula des Englischen Lehrers gehört. Schulter an Schulter mit den Augustinisten, aber an der Spitze aller, kämpfte hier Thomas gegen die unchristlichen Thesen Sigers, deren dreizehn am 10. Dezember 1270 von Stephan Tempier, Bischof von Paris, verurteilt wurden [4].

c) Unvergleichlich schmerzlicher war der Kampf des großen Meisters gegen die einflußreichen Vertreter der *augustinischen Richtung* jener Zeit. Von dieser Seite schien sich in Paris damals alles gegen Thomas verschworen zu haben. Allerdings kämpfte Roger Bacon, der 1269 seine Werke dem Papste übermittelt hatte, mit seinem Empirismus gegen alle Metaphysiker, gleichviel ob es Franziskaner, Dominikaner oder Weltpriester waren, aber doch hauptsächlich gegen die thomistische Richtung. Anderseits waren alle Augustinisten, Dominikaner, Franziskaner und Weltpriester an der theologischen Fakultät, einig gegen die

[1] Chart. I, n. 412.
[2] Chart. I, n. 439.
[3] Chart. I, n. 440.
[4] Chart. I, n. 432.

These des Aquinaten von der Einzigkeit der Form. John Peckham erzählt uns später, wie damals 1270 der « humilis Doctor » bei einer Disputation gegen Stephan Tempier und die gesamte Fakultät seine These verfocht [1]. Damals stand er völlig isoliert da, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Bischof von Paris mit den 13 Siger'schen Thesen auch zwei Sätze des Aquinaten, die Leugnung der Compositio von Materie und Form in den geschaffenen Geistern und die Einzigkeit der Form, hatte verurteilen wollen. Tatsächlich hat er im Jahre 1277, gerade am Todestage des Heiligen, als der Averroismus neuerdings verurteilt wurde, die beiden thomistischen Thesen mit anderen proskribiert [2]. Bekanntlich hat wenige Tage nachher, am 18. März 1277, wie auf ein verabredetes Zeichen, Robert Kilwardby O. P., Primas von England und einer der grimmigsten Gegner des Aquinaten, eine Verurteilung im gleichen Sinne vorgenommen [3]. Das war dann die Veranlassung für das Generalkapitel des Predigerordens im Jahre 1278, sofort zwei Patres nach England zu senden, die beauftragt waren, die Verleumder des Aquinaten zu strafen und zu reformieren [4]. Schon im vorhergehenden Jahre war der greise Albert nach Paris gereist, um seinen Lieblingsschüler zu verteidigen.

Jedenfalls war der zweite Pariser Aufenthalt für Thomas nicht bloß eine Periode schwerer Arbeit — damals vollendete er auch den zweiten Teil der Summa theologiae —, sondern vor allem der größten und schmerzlichsten Kämpfe.

Er mag daher den Staub der Seine-Stadt leichten Herzens von den Füßen geschüttelt haben, als er nach Ostern 1272 nach Italien heimkehrte. Auf der Rückreise wohnte er noch dem Generalkapitel seines Ordens in Florenz bei, an das die philosophische Fakultät von Paris umsonst die Bitte gerichtet hatte, Thomas möchte dorthin zurückkehren [5]. Thomas war für die Universität *Neapel* bestimmt. König Karl von Anjou hatte dringend um Thomas als Lehrer geworben und für ihn sogar ein eigenes Monatssubsidium ausgeworfen [6]. Hier verfaßte Thomas noch den dritten Teil der Summa theologiae bis zur Quaestio 90; hier entstanden als Reportata die Collationes in Symbolum, de Oratione dominica, de decem praeceptis, vielleicht auch

[1] Chart. I, n. 523.
[2] Chart. I, n. 473.
[3] Chart. I, n. 474.
[4] Chart. I, n. 481.
[5] Chart. I, n. 447.
[6] Vgl. D. Prümmer, Xenia thom. III, 8 Anm. 3.

de Salutatione angelica, worüber der Heilige in der Fastenzeit 1273 in Neapel gepredigt hatte [1].

Bald ereilten ihn die Vorboten des *Todes*. Im Januar 1274 machte er sich auf den Weg zum Konzil von Lyon, zu dem ihn Gregor X. eingeladen hatte und in dessen Verlauf auch Bonaventura sterben sollte. Auf der Reise erkrankte Thomas und wurde von den Zisterziensern von *Fossanova* wie einer der Ihrigen, aber auch wie ein Heiliger aufgenommen [2]. Daselbst starb er in den Morgenstunden des 7. März 1274, im 48. oder 50. Lebensjahre. Daß er dort noch den « Cantus Canticorum » erklärt habe, ist mehr als unwahrscheinlich, da er schwer krank ankam. Der langwierige Streit des Predigerordens mit den ihm sehr befreundeten Zisterziensern um Rückgabe des Leichnams endete erst 1368 zu Gunsten der Dominikaner. Schon am 18. Juli 1323 war Thomas kanonisiert worden.

Der Tod des großen Lehrers wurde im Orden und bei den Konzilsvätern in Lyon tief empfunden. Unersetzlich war der Verlust für die Universität Paris, der Thomas zweimal in Zeiten schwerster Kämpfe sein überragendes Wissen und seine Arbeitskraft zur Verfügung gestellt hatte. Ein Schreiben der philosophischen Fakultät von Paris an das in Lyon versammelte Generalkapitel des Predigerordens, datiert vom 2. Mai 1274, verleiht dem Schmerz über den Tod des Aquinaten erschütternden Ausdruck. Die Fakultät preist ihn als strahlenden Glanz des Morgensternes, als Sonne des Tages und Leuchte des Jahrhunderts, die nun ihre Strahlen zurückgezogen, und bittet den Orden um seine sterbliche Hülle oder wenigstens um die Handschrift einiger seiner Werke [3]. Einer aber war es, dem der Tod des Heiligen noch tiefer zu Herzen ging. Das war Albert d. Gr., sein Lehrer. Noch lange schrieb man dem Tode des großen Mannes fast katastrophale Bedeutung zu. Wie ergreifend ist doch die Randbemerkung einer Oxforder Handschrift des 14. Jahrhunderts zur q. 90, p. III der Summa theologiae, wo Thomas abgebrochen hatte : « Da starb Thomas, Tod, wie bist du verflucht. — Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta ! » [4]

Ein großes Leben der Arbeit und des Kampfes !

[1] Vgl. P. Mandonnet, Le Carême de saint Thomas d'Aquin à Naples 1273. S. Tommaso d'Aquino O. P., Miscellanea storico-artistica (Roma 1924) 195-211.

[2] Vgl. A. Walz O. P., De Aquinatis e vita discessu. Xenia thom. III, 41-55.

[3] Chart. I, n. 447.

[4] Vgl. M. Grabmann, Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt (München 7 1946) 61.

§ 2

Ein großes literarisches Lebenswerk

Die echten Schriften des hl. Thomas

Thomas von Aquin erreichte nicht einmal das 50. Lebensjahr. Um so mehr setzt uns der gewaltige Umfang seines Schrifttums in Erstaunen.

Die Geschichte der kritischen Untersuchungen über die Echtheit der Werke hat einen langen Weg hinter sich. Und doch sind auch jetzt noch nicht alle Zweifel behoben.

Von den älteren Kritikern, die sich mit der Sichtung der echten und unechten Werke beschäftigten, nennen wir nur wenige : Johannes Ambrosius Barbavara O. P., 1561-1572 Professor in Padua, Hieronymus Vielmius, Alexander Natalis O. P. (1639-1724), den bekannten Kirchenhistoriker, und Thomas Soldati O. P. Überragende Bedeutung unter den älteren literarhistorischen Werken besaßen und besitzen noch die 1719-21 erschienenen « Scriptores Ordinis Praedicatorum » von Quétif-Echard O. P. und das umfangreiche Werk von Bernardo de Rossi (de Rubeis) O. P. : « De gestis ac scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis » (Venedig 1750) [1].

Unter den neueren kritischen Forschern verdient der Italiener Pietro Antonio Uccelli (1816-1880), obgleich nur Autodidakt, durch seine Handschriftenuntersuchungen an erster Stelle Erwähnung. Neben dem Franzosen U. Chevalier folgen dann die Deutschen : H. Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J., bekannt durch ihre gründlichen Forschungen auf dem Boden der mittelalterlichen Wissenschaft, sowie auch J. Wild und J. A. Endres. Bahnbrechend für unsere Frage waren Pierre Mandonnet O. P. und Martin Grabmann, denen A. Michelitsch in Handschriftenaufweisen teilweise schon Vorarbeit geleistet hatte. Während Mandonnet tiefgründige Untersuchungen über die alten Werkkataloge des hl. Thomas anstellte und neben vielen anderen über die Chronologie

[1] Ed. Leonina Operum S. Thomae I (Romae 1882) XLV-CCCXLVI.

der thomistischen Werke [1] Wertvollstes bot, hat Grabmann, unseres Erachtens mit Recht, als zweites wichtiges Kriterium die Handschriftenforschung für die Sichtung der echten Thomaswerke betont [2]. Beide, Mandonnet und Grabmann, haben sich um die Lösung unserer Frage unvergängliche Verdienste erworben. Teils auf ihre Anregung, teils auf ihre Resultate hin haben dann A. Pelzer, J. A. Destrez, F. Pelster S. J., P. Synave O. P., A. Mansion, O. Lottin O. S. B., G. Théry O. P., Th. Käppeli O. P., A. Motte O. P., D. Salman O. P., P. Glorieux, M. D. Roland-Gosselin O. P., A. Dondaine O. P. u. a. erfolgreich weitergearbeitet [3].

Die hier folgende Werkliste des Aquinaten möchte sich eng an die erzielten Ergebnisse der historisch-kritischen Untersuchungen anschließen, soweit es möglich ist, mit Angabe der Abfassungszeit der einzelnen Werke und mit Hinweis auf die Pariser Vivès-Ausgabe (1871-80, 1889-90, 34 Bände), die vorläufig noch, bis zur Vollendung der Leonina-Ausgabe, die einzige allgemein zugängliche Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas ist [4].

[1] Neben zahlreichen Einzeluntersuchungen vgl. vor allem : Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin (Fribourg ²1910 ; erstmals veröffentlicht in : Rev. thom. 17/18 [1909/10]) ; Chronologie des questions disputées de S. Thomas d'Aquin (Rev. thom. 23 [1918]) ; Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas (Rev. sc. ph. th. 9 [1920] 142-152) ; Bibliographie thomiste (Bib. thom. I, Le Saulchoir 1921) : Introduction ; Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin (Rev. thom. 33/44 [1928/29]).

[2] M. Grabmanns wichtigste diesbezügliche Veröffentlichung ist sein Buch : Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. 2. völlig neugearb. Auflage (Beiträge XXII, 1/2, Münster 1931) (im Folg. abgekürzt : Werke).

[3] M. Grabmann gibt a. a. O. 17-52 (§ 3 : Gesch. der Erforschung der echten Thomasschriften seit Ausgang des Mittelalters) eine lichtvolle Zusammenfassung der früheren kritischen Forschungen. Für die neueren, bis etwa 1930 erschienenen literarhistor. Veröffentlichungen zum Lebenswerk des hl. Thomas sei ebenfalls auf Grabmanns umfassende Angaben (a. a. O., besonders S. 227-361) verwiesen. Spätere einschlägige Arbeiten werden im Folgenden in Anmerkung angeführt.

[4] Ein Verzeichnis der Werke des hl. Thomas in chronologischer Reihenfolge und mit Einzeldatierungen gibt P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle I (Etudes de philos. médiév. XVII, Paris 1933) 86-99. Datierungen, die im Folgenden ohne Literaturangaben verzeichnet werden, sind dem systematischen Werkverzeichnis der Bibliographie thomiste von Mandonnet-Destrez (a. a. O.) entnommen. — Eine chronologisch-systematische Tabelle der Thomasschriften enthält A. Walz O. P., San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico (Roma 1945), im Anhang. Vom selben Verfasser stammt, mit teilweisen Abänderungen, das systemat.-chronolog. Werkverzeichnis samt Tabelle in : Dict. de théol. cath. XV/1 (Paris 1946) 636-640 : Thomas d'Aquin : III. Ecrits de S. Thomas.

I. Kommentare zu Aristoteles

Ed. Vivès

1. Zu « **Perihermeneias** ». Von dem einzigen Buche des Aristoteles, das 14 Kapitel enthält und das Thomas in zwei Bücher schied, hat er Kap. 1-9 in 15 Lektionen (Buch I) und Kap. 10 teilweise (ed. Bekker 19 b 31) in 2 Lektionen kommentiert bis zu den Worten : « ut ostenderet quod non differt ... ». Abfassungszeit nach Mandonnet 1269-72, nach Salman [1] vor der Ankunft der lateinischen Übersetzung der vollständigen aristotelischen Metaphysik in Paris im Jahre 1271. Pelster [2] vermutet, daß der Kommentar in Paris begonnen, in Neapel (1272-73) aber wenig oder gar nicht gefördert worden sei. — Ed. Leonina I (Roma 1882) 5-128. XXII 1
2. Zu « **Analyticorum Posteriorum** ». Abfz. um 1268. Nach Pelster [3] dürfte aus dem Schreiben der Pariser Artisten-Fakultät an das Generalkapitel zu Lyon (1274) hervorgehen, daß der Kommentar 1272 noch nicht vollendet war. — Ed. Leonina I, 137-403. XXII 103
3. Zu den acht Büchern « **Physicorum** ». Abfz. um (Mansion [4]) oder nach (Grabmann [5]) 1268. Salman [6] datiert diesen Kommentar spätestens 1271. Pelster [7] etwa 1267-70, d. h. vor Vollendung des Metaphysikkommentars und ungefähr gleichzeitig mit ihm. — Ed. Leonina II (Roma 1884). XXII 292
4. Von den vier Büchern « **De caelo et mundo** » kommentierte Thomas nur die zwei ersten Bücher und vom dritten Kap. 1-3 (302 b 9) in 8 Lektionen bis zu den Worten « dicens manifestum esse ». Abfz. um 1272. Da Thomas in diesem Kommentar Wilhelm von Moerbekes im Juni 1271 abgeschlossene lateinische Übersetzung des Simpliciuskommentars zu De caelo et mundo benützt, dieser Kommentar aber laut oben (N. 2) erwähntem Schreiben der Artistenfakultät 1274 in Paris noch nicht bekannt war, folgert Pelster [8], daß der Kommentar erst in Italien 1272 entstanden sei. — Ed. Leonina III (Roma 1886) 1-257. XXIII 1

[1] D. Salman O. P., S. Thomas et les traductions latines des Metaphysiques d'Aristote. Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 7 (1932) 120.

[2] F. Pelster S. J., Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin. Gregor. 17 (1936) 393.

[3] A. a. O. 393, Anm. 34. Zum Text des Briefes vgl. A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Beiträge XX, 5, Münster 1922) 4. Die Briefstelle lautet : « Supplicamus ut cum qedam scripta ad philosophiam spectancia, Parisius inchoata ab eo (scl. Thoma), in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus ea, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benevolencia vestra cito communicari procuret et specialiter Commentum Simplicii super librum de celo et mundo » (zit. bei Pelster, a. a. O. 389).

[4] A. Mansion, La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Rev. néosc. 36 (1934) 305.

[5] M. Grabmann, Werke, 262.

[6] A. a. O. 120.

[7] A. a. O. 395.

[8] A. a. O. 389.

XXIII 267 5. Zu « **De generatione et corruptione** » schrieb Thomas 17 Lektionen zu Kap. 1-5 (322 a 33) des ersten Buches, bis zu den Worten « et finaliter corrumpetur vinum ... ». Das übrige ist von Thomas de Sutton. Abfz. 1272-73. Pelster [1] bestätigt diese Datierung auf Grund der im Kommentar benützten lateinischen Aristotelesübersetzung Moerbekes. — Ed. Leonina III, 261-322.

XXIII 387 6. Vom Kommentar « In quattuor libros **Meteorologicorum** » stammen nur das erste Buch und 10 Lektionen zu Kap. 1-5 (363 a 20) des zweiten Buches von Thomas, bis zu den Worten « quam boreas ... ». Abfz. um 1269-71 [2]. Pelster [3] ist der Auffassung, daß der Kommentar erst nach 1271-72 entstanden ist. — Ed. Leonina III, 325-421.

XXIV 1 7. Der Kommentar in « tres libros **de anima** » ist vollständig, aber wie schon die alten Werkkataloge bemerken, ist das erste Buch eine Nachschrift (Reportatum) des Reginald von Piperno. Mandonnet datiert den Kommentar um 1266, Grabmann [4] 1270-72. Nach Salman [5] ist er jedenfalls vor 1268, d. h. vor der Entdeckung des vollständigen Textes der aristotelischen Metaphysik geschrieben worden. Wie Salman, geht auch Pelster [6] in der Datierung von der Benützung der lateinischen Aristotelesübersetzung aus. Demgemäß liegt der Terminus a quo vor dem Abfassungsbeginn des Metaphysik- und Physikkommentars (nach Pelster 1265 bzw. 1267), der Terminus ad quem aber ist vor den Kommentar De caelo (nach Pelster 1272) und vor die Vollendung des Metaphysikkommentars (nach Pelster 1271-72) anzusetzen. Die Abfassungszeit des Kommentars De anima fällt also nach Pelster ungefähr in die Jahre 1268-70. De Corte [7] hingegen hält den heutigen Text des I. Buches für eine Überarbeitung der Nachschrift des Reginald von Piperno, die Thomas selber 1271-72 vorgenommen habe, während Buch II und III vor der Prima Pars der Summa theologiae, also vor 1267 entstanden seien. Diese Datierung schließt De Corte aus der starken Benützung der von Moerbeke übersetzten Themistiusparaphrase zu De anima, wobei er aber mit Birkenmajer [8] diese Übersetzung ins Jahr 1268 datiert und außerdem jede Benützung der Paraphrase von

[1] A. a. O. 390 f.

[2] A. Mansion, Le commentaire de S. Thomas sur le De sensu et sensato d'Aristote. Mélanges Mandonnet I (Bibl. thom. XIII, Paris 1930) 87, Anm. 1, zieht diese Datierung Mandonnets in Zweifel.

[3] A. a. O. 391.

[4] Werke, 265.

[5] A. a. O. 112, 120.

[6] A. a. O. 395 f.

[7] M. De Corte, Themistius et S. Thomas d'Aquin. Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 7 (1932) 47-83, besonders 72 u. 81.

[8] Phil. Jahrbuch 43 (1930) 397 : Besprechung von M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios (Sitzungsber. der Bayer. Akademie d. Wissensch., philos.-hist. Abt., Jahrg. 1929, H. 7, München 1929).

den beiden übrigen Büchern ausschließt. Wie jedoch Millás Vallicrosa [1] in einer Handschrift von Toledo festgestellt hat, ist diese Übersetzung am 22. Nov. 1267 vollendet worden. Ferner hat neuestens Verbeke [2] bewiesen, daß die Abhängigkeit des Thomaskommentars von Themistius auch in den Büchern II und II besteht. Der ganze Kommentar ist also sicher nach 1267 entstanden, aber auch vor De unitate intellectus (1270), wie Verbeke [3] aus dem Vergleich der beiden Werke schließen zu können glaubt. Die Abfassungszeit ist also in die Jahre 1268-69 zu verlegen. Verbeke [4] vermutet, daß die « Reportatio » des I. Buches aus Vorlesungen stammt, die Thomas noch 1268 in Viterbo gehalten hat, während die übrigen Bücher in Paris verfaßt worden seien. Ed. Vivès

8. « In librum **de sensu et sensato.** » Mansion [5] datiert den Kommentar zwischen 1260-72, Salman [6] vor 1268. Nach Pelster [7] ist dieser wie auch der folgende Kommentar der ganzen Anlage nach offenbar nach De anima verfaßt worden, also nach 1270. Beide Kommentare benutzen die neue Aristotelesübersetzung Moerbekes. XXIV 97

9. « In librum **de memoria et reminiscentia.** » Abfz. gegen 1266, bzw. nach 1270 (Pelster [8]). XXIV 269

10. Der Kommentar zu den zwölf Büchern « **Metaphysicorum** ». Mandonnet datiert ihn um 1265. Grabmann ist noch 1931 der Überzeugung, daß der Kommentar jedenfalls nach 1268 verfaßt worden sei [9]. Neuestens gibt er jedoch 1266-72 an [10], was der Datierung Pelsters entspricht. Mansion [11] nimmt auf Grund von Simpliciuszitaten in Buch XII, lect. 10, n. 2573, 2578 u. 2582, aus der von Wilhelm von Moerbeke 1271 abgeschlossenen lateinischen Übersetzung des Kommentars zu De caelo et mundo Ende 1271 oder Anfang 1272 als Terminus ad quem dieses Thomaskommentars an. Salman [12] gelangt in seiner Studie über die von XXIV 333

[1] J. M. Millás Vallicrosa, Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo (Madrid 1942) 54.

[2] G. Verbeke, Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote. Rev. phil. de Louvain 45 (1947) 314-338.

[3] A. a. O. 334 f., 338.

[4] A. a. O. 335.

[5] A. a. O. 83-88.

[6] A. a. O. 113, 120.

[7] A. a. O. 396.

[8] A. a. O.

[9] Werke, 266 f.

[10] Thomas von Aquin (München [7]1946) 27. — Grabmann hat ferner in Cod. lat. 15863 der bayer. Staatsbibliothek München eine Fortsetzung des Thomaskommentars zu BB. XII und XIV entdeckt, deren Verfasser noch unbekannt ist. Vgl. Eine Fortsetzung und Ergänzung zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas von Aquin in einer Münchener Handschrift. Archivum Fr. Praed. 9 (1939) 184-191.

[11] A. Mansion, Pour l'histoire du commentaire de S. Thomas sur la Métaphysique d'Aristote. Rev. néosc. 27 (1925) 274-295.

[12] A. a. O. 110-113.

Thomas benützten lateinischen Metaphysiktexte zu einer mittleren Lösung: der heutige Text des Metaphysikkommentars ist die Überarbeitung einer wahrscheinlich in die Jahre 1266-68 zu verlegenden ersten Redaktion (oder vielleicht sogar einer bloßen « Reportatio ») [1]. Die zweite definitive Redaktion hat Thomas Ende 1270 bis Anfang 1272 vorgenommen, was wiederum die Zitate aus den neuen lateinischen Übersetzungen, insbesondere des nun vollständigen Metaphysiktextes, beweisen. Der Kommentar zum XI. und sehr wahrscheinlich auch zum XII. Buch der Metaphysik sind überhaupt erst in dieser zweiten Redaktion entstanden. Daß jedoch Salmans Argumentation aus der Verwertung der verschiedenen lateinischen Metaphysikübersetzungen mit größter Vorsicht zu verwenden ist, hat Pelster in seiner vorzüglichen Untersuchung über diese Übersetzungen und ihre Benützung in den Werken des hl. Thomas gezeigt [2]. Nach ihm hat Thomas in seinem Metaphysikkommentar nacheinander und nebeneinander den Text der Metaphysica vetus, media und nova benützt [3]. Thomas befand sich eben in einem Übergangsstadium: Gewohnheit und Rücksicht auf Hörer und Leser bedingten die Benützung der älteren Übersetzung, zugleich aber führte die Erkenntnis des Wertes der neuen Übersetzung Moerbekes zu einer allmählich vermehrten Verwertung der Metaphysica nova [4]. Eine doppelte Redaktion scheint deshalb Pelster zwar nicht unmöglich, aber auch noch keineswegs stringent bewiesen zu sein [5]. Auf Grund des Zeugnisses von Ptolomaeus von Lucca [6] hält er es für wahrscheinlich, daß Thomas als Leiter des römischen Studiums 1265-66

[1] SALMAN, a. a. O. 110 f., ist der Überzeugung, daß dieser wie überhaupt alle Thomaskommentare zu Aristoteles Vorlesungsgegenstand gewesen seien. Er beruft sich zum Beweise auf den offiziellen Werkkatalog des Bartolomaeus von Capua, in dem ein Reportatum des Reginald von Piperno vom Kommentar zu De anima erwähnt wird: « Si autem alia sibi attribuantur, non ipse notavit nec scripsit, sed alii, cum legeret et predicaret, verbi gratia: ... Lecturam super primum de anima, frater Raynaldus de Piperno, socius eius » (ed. P. SYNAVE, Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 3 [1928] 55).

[2] F. PELSTER S. J., Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin. Gregor. 16 (1935) 325-348, 531-561; 17 (1936) 377-406. — Vgl. auch A. DONDAINE O. P., St. Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote. Notes et Communications (Bull. thom.) I (1931-33) 199*-213*; Bull. thom. IV (1934-36) 151-155; D. SALMAN O. P., Bull. thom. V (1937-39) 100-107.

[3] A. a. O. 17 (1936) 378.

[4] A. a. O. 379 f.

[5] A. a. O. 380.

[6] Historia eccles. XXII, c. 24, ed. MURATORI, Scriptores Rerum Italicarum XI (Mediolani 1727) 1153: Isto autem tempore (scl. Urbani IV) Thomas tenens studium Romae quasi totam philosophiam sive moralem sive naturalem exposuit et in scriptum seu commentum redegit, sed praecipue ethicam et mathematicam (*l.* metaphysicam) quodam singulari et novo modo tradendi (zit. bei PELSTER, a. a. O. 38; MANDONNET, Ecrits authentiques, 60).

mit der Erklärung der aristotelischen Metaphysik und Ethik begann. Wenigstens der erste und älteste Teil des Metaphysikkommentars dürfte also seinen Ursprung in den Vorlesungen auf dem Aventin haben [1]. Anderseits hält Pelster wegen der schwankenden Zitationsweise der aristotelischen Metaphysikbücher dafür, daß die Vollendung des Kommentars, mit Ausnahme des XII. Buches, etwa zwischen 1271-72 liegt, parallel zum Abschluß der I-II der Summa theologiae. Buch XII aber ist erst in Italien 1272 entstanden oder wenigstens vollendet worden, was Pelster wiederum aus der Benützung des lateinischen Simpliciuskommentars zu De caelo beweist, da ja dieser Kommentar wie schon bemerkt 1274 in Paris noch unbekannt war [2]. Der Metaphysikkommentar ist also nach Pelster zwischen 1265-66 und 1271-72 entstanden, wobei mehrere Jahre des Unterbruches zwischen Beginn und Vollendung des Werkes fallen. Ed. Vivès

11. Der Kommentar zu den zehn Büchern « **Ethicorum ad Nicomachum** » wurde nach Mandonnet um 1266 verfaßt. XXV 231

12. Von den acht Büchern « **Politicorum** » über den Staat hat der Aquinate nur die beiden ersten ganz kommentiert und vom dritten sind die sechs ersten Lektionen zu Kap. 1-8 (1280 a 6) mit den abschließenden Worten « quasi aequivalentes eis propter libertatem » von Thomas selbst [3]. Abfz. um 1268. Der weitere Kommentar stammt von Petrus von Alvernia. XXVI 89

13. Der Kommentar zur pseudo-aristotelischen Schrift « **De causis** », deren neuplatonischen Ursprung der Aquinate zuerst erkannte, wurde nach Mandonnet und Grabmann in den letzten Lebensjahren (1269-73) verfaßt, nach Pelster [4] wahrscheinlich erst um die Zeit der Vollendung des Metaphysikkommentars, d. h. 1271 oder 1272. XXVI 514

II. Selbständige philosophische Werklein

14. « **De occultis operationibus naturae** », an einen Soldaten gerichtet, wie Ptolomaeus von Lucca und andere berichten. Abfz. nach Mandonnet 1269-72, nach McAllister [5] eher um 1272. XXVII 504

15. « **De principiis naturae** ad fratrem Silvestrum. » Abfz. 1255 [6]. XXVII 480

[1] A. a. O. 382, 384.

[2] A. a. O. 382, 389.

[3] Vgl. A. O'Rahilly, The commentary on the Politics. Irish Eccles. Record 63 (1927) 614-622.

[4] A. a. O. 386.

[5] J. B. McAllister, The letter of saint Thomas Aquinas De occultis operibus naturae ad quemdam militem ultramontanum (Phil. Studies, Cathol. Univers. of America, 42, Washington 1939).

[6] M. D. Roland-Gosselin O. P., Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin (Bibl. thom. VIII, Le Saulchoir 1926) xxiv, stellt dieses Opusculum auf Grund eines Vergleiches mit De ente et essentia, das er in die Jahre 1254-56 verlegt, zeitlich vor dieses philosophische Jugendwerk.

XXVII 502 16. « **De mixtione elementorum** ad magistrum Philippum. » Abfz. 1273.

XXVII 450 17. « **De aeternitate mundi** contra murmurantes. » Abfz. 1270, nach Pelster [1] vor 1259.

XXVII 508 18. « **De motu cordis** ad magistrum Philippum. » Abfz. 1273.

XXVII 311 19. « **De unitate intellectus** contra Averroistas », verfaßt 1270 ; in einigen Handschriften : « contra magistrum Sigerum. » [2]

XXVII 273 20. « **De substantiis separatis** ad fratrem Reginaldum. » Abfz. 1272-73.

XXVII 468 21. « **De ente et essentia** », trägt in ältesten Katalogen auch den Titel « De quidditate et esse ». Ptolomaeus von Lucca nennt in seinem Werkkatalog diese bedeutsame Jugendschrift des Aquinaten « Tractatus de ente et essentia, quem scripsit ad fratres et socios, *nondum existens magister* » [3]. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Auffassung, daß dieses Opusculum als erste Schrift des hl. Thomas um 1250 verfaßt worden sei, datiert es Roland-Gosselin [4] in die Jahre 1254-56. Auf Grund eines Vergleiches mit dem Opusculum de principiis naturae und dem Sentenzenkommentar stellt er es ferner zeitlich zwischen De principiis naturae und das II. Buch des Sentenzenkommentars.

XXVIII 467 22. « **In librum Boethii de hebdomadibus.** » Abfz. gegen 1257-58.

XXVII 336 23. « **De regimine principum** ad regem Cypri. » Ein anderer Titel : « De rege et regno. » Während manche früher alle vier Bücher für unecht und andere alle vier für echt hielten, ergab der Einblick in zahlreiche alte Handschriften, daß alle bei den Worten « ut animi hominum recre-

[1] F. Pelster S. J., De concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino. Gregor. 4 (1923) 91-93 ; Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Gregor. 28 (1947) 97, Anm. 33. Vgl. dazu P. Mandonnet O. P., Bull. thom. I, 1re année (1924) 71 f. — Über die Echtheitsfrage der « *Concordantia* » (ed. Vivès XXVIII, 560-574) vgl. Mandonnet, a. a. O. 69 f. und M. Grabmann, Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit. Mittelalterl. Geistesleben II (München 1936) 459-465. Beide halten dieses Werk für eine literarische Fiktion. Nach Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste. Rev. sc. ph. th. 7 (1913) 254 f., ist der Verfasser sehr wahrscheinlich Thomas von Sutton.

[2] Die Oxforder Handschrift A 3, 12 (14. Jahrh.) trägt das Kolophon : « Haec scripsit Thomas contra magistrum Sigerum de Brabantia et alios plurimos Parisius regentes anno D.ni MCCLXX. » Vgl. L. W. Keeler, S. Thomae Aq. Tr. de unitate intellectus contra Averroistas. Ed. critica (Textus et documenta, ser. phil. 12, Romae 1936) xii.

[3] Text des Kataloges in : Mandonnet, Ecrits authentiques, 61, n. 31.

[4] A. a. O. xxvi. — Roland-Gosselin, a. a. O. 1-48, edierte das Opusculum auf Grund von acht Pariserhandschriften (13.-15. Jahrh.), L. Baur (Opuscula et textus, ser. scholast. 1, Monasterii 1926) auf Grund von acht Handschriften von Rom, Bologna und Basel (13.-14. Jh.). C. Boyer S. J. korrigiert in seiner Schulausgabe (Textus et documenta, ser. philos. 5, Romae 1933) den Text der Editio Piana nach Roland-Gosselin und Baur, soweit sie gemeinsam von der Piana abweichen. R. Allers, Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen, deutsch-latein. Ausgabe (Wien 1936), benützte hauptsächlich die Edition von Baur.

entur » (lib. II, c. 4, ed. Vivès XXVII 360) abbrechen. Verfasser der übrigen Teile scheint Ptolomaeus von Lucca zu sein [1]. Abfz. 1265-66. Ed. Vivès

24. « **De regimine Iudaeorum** ad ducissam Brabantiae. » Pirenne [2] identifiziert diese « ducissa Brabantiae » mit der Herzogin Aleydis von Brabant und datiert dementsprechend das Opusculum in das Jahr 1261. Glorieux [3] dagegen ist der Auffassung, daß es sich um Marguerite de France, die erste Frau des Johann I. von Brabant, handelt, das Opusculum also 1270 verfaßt worden ist. XXVII 413

III. Die 11 strittigen Werklein

Die elf folgenden Opuscula fehlen in dem sogenannten offiziellen Werkkataloge, den der Logothet Bartholomäus von Capua im Jahre 1319 für die Kanonisation des hl. Thomas verfaßt hat. Da Mandonnet jenem Kataloge einzigen und ausschließlichen Wert für die Echtheit thomistischer Werke zumaß, mußte er die in Frage stehenden elf Opuscula aus der Liste der echten Werke streichen, was er wirklich tat [4]. Nebst großem Beifall [5] — man schien ein genial einfaches Prinzip für die Lösung der schwierigen Frage gefunden zu haben — erntete Mandonnets Standpunkt auch lebhaften Widerspruch bei R. Hourcade [6], A. Michelitsch, F. Pelster S. J.[7] und vor allem bei M. Grabmann. Die Position schien um so anfechtbarer, als Mandonnet selbst gewisse Werke, z. B. den Kommentar zu Job und die Quaestiones disputate für echt erklärte, trotzdem sie auch nicht im offiziellen Kataloge vorhanden sind [8]. Dazu kommt noch, daß die elf Opuscula alle in ganz alten Katalogen verzeichnet sind, acht sogar in dem Kataloge, den der ehemalige Beichtvater des Aquinaten Ptolomaeus von Lucca in der Zeit von 1294-1303

[1] Vgl. Grabmann, Werke, 294-299. — M. de Burgos y Mazo, Es de Santo Tomas el tratado « De regimine principum » ? Anales de la Academia de ciencias morales y politicas 43 (1935) 369-384, 585-594 ; 44 (1936) 41-60, hält wiederum dafür, daß das ganze Opusculum einen unmittelbaren Schüler des hl. Thomas, wahrscheinlich Ptolomaeus von Lucca, zum Verfasser habe.

[2] H. Pirenne, La duchesse Aleyde de Brabant et le « De regimine iudaeorum » de S. Thomas d'Aquin. Rev. néosc. 30 (1928) 193-205.

[3] P. Glorieux, Le « De regimine iudaeorum ». Hypothèse et précisions. Divus Thomas (Piac.) 39 (1936) 153-160.

[4] P. Mandonnet, Ecrits authentiques, 147 ff. Später, in seiner « Introduction » zu den « Opuscula omnia » I (Paris 1927) I-LIII : « Les opuscules de S. Thomas d'Aquin », hat Mandonnet diese These wiederum verteidigt.

[5] Grabmann, Werke, 57.

[6] R. Hourcade, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. Bulletin de littér. ecclés. 1912, 175-180.

[7] F. Pelster S. J., Der Katalog des Barthol. von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquin. Zeitschr. f. kath. Theol. 41 (1917) 820-832.

[8] Ecrits authentiques, 115 ff.

Ed. Vivès

verfaßt hat. Endlich konnten Michelitsch[1] und vor allem Grabmann[2] die Echtheit der Opuscula aus ganz alten Handschriften in Italien, Spanien, England, Frankreich und Belgien nachweisen. P. Synave O. P.[3] will den für ihn lückenhaften offiziellen Katalog auf einen ursprünglicheren zurückführen und ermöglicht damit die Wiedereinreihung unserer Opuscula in die Liste der echten Werke, schreibt also dem offiziellen Katalog auch nicht mehr ausschließlichen Wert zu. So zählen auch wir die elf Opuscula, die wir hier sofort der Reihe nach folgen lassen, zu den echten Werken des Aquinaten.

XXVII 465 25. « **De principio individuationis.** » Abfz. 1255.

Roland-Gosselin O. P.[4], der verdiente Forscher De ente et essentia, hat aus inneren lehrinhaltlichen Gründen Bedenken gegen die Echtheit dieses Werkleins geäußert ; unseres Erachtens ohne Grund. Wenn daselbst mit Bezug auf das Individuationsprinzip zwischen Materia prima in ihrem Wesen (« sicut sua essentia est ») und in ihrer Stellung (« ratio »), insofern sie individualisiert wird, unterschieden wird, so ist das durchaus thomistisch. Thomas betont immer wieder : Die Materia prima in sich, in ihrer absoluten Indifferenz, kann nicht Individuationsprinzip sein, sie ist es nur, insofern sie unter wirkursächlichem Einflusse zu diesem oder jenem Individualsein disponiert wird, also eine bestimmte Hinordnung (« ratio ») erhält, und damit sind eben die verschiedenen Hinordnungen der Materia prima zu verschiedenen Individua verschieden[5]. — Vgl. auch unten S. 677, Anm. 1.

XXVII 520 26. « **De quattuor oppositis.** »

XXVII 512 27. « **De instantibus.** »

XXVII 531 28. « **De demonstratione.** »

XXVII 533 29. « **De fallaciis.** » Abfz. nach Mandonnet[6] 1244-45.

XXVII 549 30. « **De propositionibus modalibus.** » Abfz. nach Mandonnet[6] 1244-45.

[1] A. Michelitsch, Thomasschriften I (Graz 1913) 194. Schon Michelitsch wies auf Handschriften hin, die älter sind als der offizielle Katalog.

[2] Werke, 132 ff., besonders 239 f.

[3] P. Synave O. P., Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin. Critique — origine — valeur. Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 3 (1928) 25-103.

[4] Le « De ente et essentia », 133.

[5] De principio individuationis, c. 3, ed. Mandonnet V, 196 : Essentia enim materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua : ratio enim materiae non est una et communis sicut sua essentia est . . . Et ideo communitas secundum essentiam tantum, quae est ipsius materiae et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis.

[6] P. Mandonnet O. P., Thomas d'Aquin, novice prêcheur (1244-46). Rev. thom. 30 (1925) 406-409 ; Opuscula omnia I, Introduction, xxviii u. xl. Im Gegensatz zu seiner früheren Auffassung hält Mandonnet hier die beiden Opuscula de fallaciis und de propositionibus modalibus für sehr wahrscheinlich authentisch, und zwar als Erstlingswerke, die der junge Thomas während seiner Gefangenschaft zu Roccasecca (1245-46) verfaßt hat. Vgl. dazu Grabmann, Werke, 228 ff., der

31. « **De natura materiae et dimensionibus interminatis.** » Abfz. nach Grabmann [1] 1252-56. XXVII 487

Lehrinhaltliche Bedenken gegen die Echtheit dieses Werkleins sind schon früher vorgebracht worden ; neuestens vor allem von Roland-Gosselin O. P. [2]. Die Einwände sind sicher nicht alle von gleicher Bedeutung. So kann man thomistisch ganz gut sagen : Das erste, was ein physisches « Agens » anstrebt, ist die Erzeugung, deren Ziel im Werden die Form ist [3]. Aber andere « unüberwindliche » Schwierigkeiten folgen erst. So betont unser Opusculum scharf die Materia als einziges *Individuationsprinzip*, das auch die Quantität individualisiert, während Thomas der Quantität die Rolle eines zweiten Individualprinzips zuerteilt, und vom vierten Buche der Sentenzen an bis zum dritten Teil der Summa theologica den Satz vertritt : Die Quantität individualisiert sich selbst. Roland-Gosselin sieht hierin einen unversöhnlichen Gegensatz [4]. Wir antworten : Gewiß gibt es bei Thomas zuweilen Formulierungen, die verwirrend wirken, besonders in Contra Gentes. Und dennoch stellen wir den Satz auf : *Bei Thomas selbst findet sich keine einzige Stelle, welche der Quantität eine von der Materie unabhängige Selbstindividuation zuschreibt !* Der Satz : die Quantität individualisiert sich selbst (« per seipsam »), hat bei Thomas einen ganz anderen Sinn als R.-G. meint, nämlich den : Die gewöhnlichen Akzidenzien werden nicht durch sich selbst, sondern in der Quantität — also in alio — individualisiert ; die Quantität aber, als erstes Akzidens der Materie, wird nicht in einem anderen Akzidens, sondern in sich selbst, aber von der Materie (« ex materia individuata ») individualisiert [5]. So ist es wahr, daß bei der Individuation in gewissem Sinne die Quantität Wurzel der Individuation aller anderen Akzidenzien, die Materie aber erstes Individuationsprinzip aller Akzidenzien ist [6]. Dem Gesagten fügen wir aus den Worten des Aquinaten zwei typische Stichproben bei : In Boeth. de Trinitate, q. 4, a. 2, also sicher in einem Jugendwerke des Aquinaten — nach Mandonnet 1257-58 verfaßt —, führt Thomas dem Einwand gegenüber aus : Akzidenzien können die Substanz nicht individualisieren, die

für die Echtheit der beiden Opuscula auf Grund der handschriftlichen Überlieferung überzeugt eintritt, dagegen Mandonnets Datierung stark bezweifelt. — I. M. Bocheński O. P., Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina. Angel. 17 (1940) 180-218, gibt eine auf den vier ältesten Handschriften fußende Ausgabe, in der er den Schlußtext « Lex autem et modus arguendi in contrariis . . . » für nichtauthentisch hält.

[1] A. a. O. 305.

[2] Le « De ente et essentia », 130-133.

[3] De natura materiae, c. 2 : Terminus actionis physicae est duplex. Primus est generatio, quae est terminus alterationis physicae. Secundus vero est forma, quae est finis generationis.

[4] A. a. O. 130 f.

[5] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2 ad 3.

[6] C. G. IV 65 ; Summa theol. III 77, 2.

Ed. Vivès

ganze individualisierende Tätigkeit geht auf die Materie selbst zurück, in der die quantitativen Dimensionen schon vorgesehen (« praeintellectae ») sind [1]. In der Summa theologiae III 77, 2, also im letzten Lebenswerke, geschieht dasselbe [2]. Für Thomas gab es also nur ein einziges erstes Individuationsprinzip, die Materie, in der die bestimmte Quantität bereits vorgezeichnet ist, und das war der Grund, warum Cajetan in seinem Kommentar zur Summa theol. I 29, 1, das, was er in De ente et essentia gesagt, retraktierend, nur die Materie in sich als Individuationsprinzip proklamierte. Das alles stimmt mit der Lehre « De natura materiae et dimensionibus » überein. Grabmann [3] hat dem noch ein wichtiges Moment beigefügt, indem er auf die Einleitung unseres Opusculums hinweist, wo der Verfasser ein anderes, sicher echtes Werklein, « De principiis naturae », als das seinige bezeichnet [4].

Roland-Gosselin hat sich noch an einem anderen Lehrpunkte unseres Opusculums gestoßen, da, wo der Autor neben der einzigen forma substantialis im Compositum, die er übereinstimmend mit Thomas annimmt, noch von anderen substantiellen Formen redet, die nicht zum aktuellen Sein des Dinges gehören [5]. Bessere Belehrung vorbehalten, scheint es mir, daß der Verfasser da von nichts anderem redet als von den Elementarformen, die nach Thomas mit dem Eintritt der einzigen neuen Substanzform ihr aktuelles Sein verlieren, also nicht mehr zum aktuellen Sein des Neudinges gehören, in ihm aber potentiell weiterbestehen, eine bekannte thomistische Lehre, die Thomas auch gegen Albert verfochten hat. — Vgl. auch unten S. 677, Anm. 2.

XXVIII 1 32. « **De natura accidentis.** »

XXVIII 5 33. « **De natura generis.** » [6]

XXVII 268 34. « **De natura verbi intellectus.** »

XXVII 266 35. « **De differentia verbi divini et humani.** »

IV. Apologetische Werke

XII 1 36. « **Summa contra Gentes.** »

In den ältesten Handschriften steht die Überschrift : « Liber de veritate fidei christianae contra errores infidelium », weil das Werk auf Anregung Raymunds von Peñafort für die spanische Maurenmission

[1] Vgl. In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2 ad 2-5.

[2] Prima dispositio est quantitas dimensiva ... et quia primum subiectum est materia, consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva.

[3] A. a. O. 304.

[4] Postquam de principiis sermo habitus est, remansit plenius naturam materiae considerare.

[5] De natura materiae, c. 6 u. 8. Überall ist hier nur von Formen die Rede, die im « Werden » des Neudinges aktuell sind, im Gewordenen aber bloß in potentia. Das stimmt mit der Theorie des hl. Thomas überein.

[6] Über die Echtheit des Opusculums vgl. Grabmann, Werke, 307-311.

geschrieben wurde. Aus ihm hat dann Raimund Martini O. P. ganze Kapitel in seinen gegen Juden und Mauren gerichteten « Pugio fidei » wörtlich aufgenommen. Das vatikanische Autograph liegt der kritischen Edition der Leonina, Bd. XIII-XV (Roma 1918-31), zugrunde. Die Summa contra Gentes wurde Ende der fünfziger Jahre, wahrscheinlich 1258, begonnen und sicher 1264 vollendet [1]. Ed. Vivès

37. « **Contra errores Graecorum** ad Urbanum IV Pontificem Maximum. » Abfz. 1263 [2]. XIX 344

38. « **De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos** ad Cantorem Antiochenum », bald nach Contra Gentes (1264) verfaßt [3]. XXVII 128

39. « **Contra impugnantes Dei cultum et religionem.** » Gegen Wilhelm von St. Amour im Jahre 1256 verfaßt [4]. XXIX 1

40. « **De perfectione vitae spiritualis.** » Glorieux [5] unterscheidet zwei Redaktionen dieser gegen Gerardus von Abbatisvilla gerichteten Verteidigungsschrift des Ordensstandes : die cc. 21-25 enthalten die Antwort der zweiten Redaktion auf neue Einwände. Die endgültige Fassung des ganzen Opusculums ist wahrscheinlich Ende Dezember 1269 oder anfangs Januar 1270 zu datieren. XXIX 117

[1] Vgl. Grabmann, Werke, 270-272. P. Synave O. P., La révélation des vérités naturelles d'après S. Thomas. Mélanges Mandonnet I (Paris 1930) 362-365, und A. Motte O. P., Note sur la date du Contra Gentiles, Rev. thom. 44 (1938) 806-809, verlegen den Anfang der Abfassungszeit in den Frühling 1258. Nach F. Pelster S. J., Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Gregor. 29 (1948) 75, sind Buch II und III nicht vor 1262 vollendet worden. Die Ansicht, Thomas habe Contra Gentes schon in Paris begonnen — also vor der Abreise nach Italien 1259 —, hält Pelster für « recht unsicher ». « Möglich bleibt, daß er (Thomas) den Plan einer solchen Summa schon in Paris gefaßt hat » (Anm. 34). Grabmanns Datierung des Terminus ad quem (1264) wird bestätigt durch A. Dondaine O. P., Le contra errores Graecorum de S. Thomas et le IVe livre du Contra Gentiles, Les sciences phil. et théol. 1 (1941-42) 156-162 ; Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus homo dans les œuvres de S. Thomas, a. a. O. 163-168.

[2] Nach A. Dondaine, a. a. O., vor dem IV. Buch Contra Gentes.

[3] M. Grabmann, Die Schrift : De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des hl. Thomas von Aquin. Schol. 17 (1942) 188.

[4] Vgl. P. Glorieux, Le Contra impugnantes de S. Thomas. Ses sources, son plan. Mélanges Mandonnet I (Paris 1930) 51-81. — In der Handschrift 1387 (B. II. 16) der Biblioteca Casanatense aus dem 15. Jahr. (um 1464), die « Contra impugnantes » enthält, steht folgendes Explicit zu diesem Opusculum : « Explicit liber S. Thomae de Aquino summi doctoris ordinis praedicatorum quem edidit Parisius anno domini MCCLVII adversus quedam dicta et scripta falsa contra religiosos per magistrum Guilelmum de Sancto Amore et complices eius. » Vgl. Th. Käppeli O. P., Die Thomashandschriften der Biblioteca Casanatense in Rom. Archivum Fr. Praed. 2 (1932) 376.

[5] P. Glorieux, Pour qu'on lise le De perfectione. Vie spirituelle 23 (1930) Suppl. [97]-[126].

XXIX 157 41. « **Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu** », 1270 gegen die Gegner der Mendikanten, besonders Nicolaus von Lisieux, geschrieben.

V. Theologisch-spekulative Werke und Abhandlungen

VII-X 42. « **Scriptum super quattuor libros Sententiarum.** »

Der Sentenzenkommentar trägt in den alten Katalogen und Handschriften den Titel : « Scriptum super libros Sententiarum. » Er enthält die Vorlesungen, die Thomas als Baccalaureus in Paris 1254-56 gehalten hat [1]. Eine zweite Redaktion des I. Buches, die Thomas zur Zeit Papst Urbans IV. (1261-64) in Rom geschrieben hat, bezeugen die Werkkataloge des Ptolomaeus von Lucca und des Bernhard Guidonis [2]. Ptolomaeus von Lucca berichtet außerdem, daß er diese zweite Fassung in Lucca gesehen habe und daß dieser Text seither verschwunden sei [3]. Mandonnet [4] versucht dieses Verschwinden damit zu erklären, daß Thomas während der zweiten Redaktion die Schwierigkeiten gefühlt habe, die sich aus dem veralteten Schema des Sentenzenwerkes ergeben. Deshalb habe er seinen Plan, den Sentenzenkommentar umzuarbeiten, aufgegeben und die Summa theologiae begonnen, deren Ia Pars wenigstens größtenteils den Inhalt des umgearbeiteten Kommentars zum I. Buch darstelle. Die bereits in Umlauf gesetzten Exemplare dieser zweiten Redaktion, zu denen der von Ptolomaeus eingesehene Text gehörte, habe Thomas selber zurückgezogen. Der heutige Text des I. Buches ist folglich der Text der ersten Fassung. Hayen [5] stellt dagegen die Hypothese auf, bei dem von Ptolomaeus erwähnten Texte handle es sich um das Autograph der zweiten Redaktion (vor 1265), das allerdings verloren gegangen sei. Der heutige Text aber entspreche dieser zweiten Fassung. Mit Recht hat Dondaine [6] die schwache Argumentation Hayens zurückgewiesen. Nach dem heutigen Stande der

[1] Vgl. Grabmann, Werke, 269. — A. Motte O. P., La date extrême du commentaire de S. Thomas sur les Sentences. Notes et Communications (Bull. thom.) I (1931-33) 49*-61*, stellt als spätesten Abschlußtermin des IV. Buches Mitte Mai 1257 auf, während F. Pelster S. J., a. a. O. 71, der Ansicht ist, daß Thomas dieses Buch spätestens 1258 vollendet habe.

[2] Texte in : Mandonnet, Ecrits authentiques, 63, n. 71 und 67, n. 2.

[3] « Scripsit etiam eo tempore quo fuit Romae ... iam magister existens, Primum super Sententias, quem ego vidi Lucae ; sed inde subtractum nusquam ulterius vidi » (a. a. O. 63). Bernhard Guidonis gibt die letzte Bemerkung des Ptolomaeus mit folgenden Worten wieder : « ... asserens (scl. Ptolomaeus) se vidisse illud in conventu Lucano, quod nunc non invenitur, quia clam sublatum fuisse creditur, et ideo non fuit multiplicatum » (a. a. O. 67).

[4] Ecrits authentiques, 146.

[5] A. Hayen S. J., S. Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences ? Rech. théol. anc. et méd. 9 (1937) 229-235.

[6] Bull. thom. VI (1940-42) 102-108.

Forschung muß die zweite Redaktion des I. Buches, die wahrscheinlich niemals zur handschriftlichen Edition gelangte, als verloren gelten, und deshalb ist der Text der handschriftlichen Tradition und der Druckausgaben immer noch als Text der ersten Redaktion zu betrachten. Freilich schließt dies spätere Korrekturen nicht völlig aus. So hat Dondaine[1] bewiesen, daß I Sent. d. 2, q. 1, a. 3 über die göttlichen Attribute später in den Text eingeführt worden ist. Ed. Vivès

Eine zweite Redaktion von BB. II und IV ist bis jetzt nicht nachweisbar. Für Buch III dürfte aber ein Vergleich des vatikanischen Autographs mit dem Text der handschriftlichen Tradition und den Druckausgaben mit Sicherheit auf eine zweite Redaktion schließen lassen[2]. Die gründliche Untersuchung Hayens[3], dem Dondaine[4] im wesentlichen beistimmt, führen zu folgendem Ergebnis: Der Text des vatikanischen Autographs, der bereits zahlreiche Korrekturen des Autors aufweist, entspricht der ersten Redaktion, die sonst in keiner bisher bekannten Handschrift erscheint. Die zweite Redaktion, welche Hayen mit der Überarbeitung des I. Buches in die Zeit des römischen Aufenthaltes verlegt, entspricht dem heutigen Texte. Sie muß in Form von Korrekturen einer Abschrift des ursprünglichen Textes, die jedenfalls Thomas selber angebracht hat, entstanden sein. Hayen hat darauf hingewiesen, daß diese Verbesserungen einen bemerkenswerten Fortschritt über das Autograph hinaus bedeuten. Die wichtigste Veränderung bezieht sich auf die Distinctio XXXIII.

43. « **Summa theologiae.** » I-VI

Das berühmteste Werk des Aquinaten besteht aus drei Teilen mit 631 Quästionen, ungefähr 3000 Artikeln und 10 000 Objektionen. Angefangen um 1266, blieb es 1273 unvollendet mit q. 90 der IIIa Pars (de paenitentia) als letzter behandelter Frage. Das Supplement der IIIa Pars stammt von Reginald von Piperno, der es zum größten Teile wörtlich, aber in die Darstellungsform der theologischen Summa umgearbeitet aus den entsprechenden Teilen des IV. Buches des Sentenzenkommentars ergänzt hat[5]. — Ed. Leonina IV-XII (Roma 1888-1906).

Die einzelnen Teile der Summa werden in der neueren und neuesten literarhistorischen Forschung mit meistens nur geringfügigen Abweichungen so datiert, daß die Ia Pars in die letzte Zeit des italienischen

[1] A. Dondaine O. P., S. Thomas a-t-il disputé à Rome la question des « Attributs divins ? » (I Sent. d. 2, q. 1, a. 3). Notes et Communications (Bull. thom.) I (1931-33) 171*-182*; S. Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent. d. 2, a. 3). Authenticité et origine. Archivum Fr. Praed. 8 (1938) 252-262.

[2] Vgl. G. F. Rossi C. M., L'autografo di San Tommaso del commento al III libro delle Sentenze. Divus Thomas (Piac.) 35 (1932) 532-585.

[3] A. a. O. 222-229.

[4] Bull. thom. VI (1940-42) 101 f.

[5] Vgl. den Index der Parallelstellen in der Ed. Leonina XII, Suppl., XXV-XXVII.

Ed. Vivès

Aufenthaltes, die IIa Pars wenigstens größtenteils in den zweiten Pariser Aufenthalt und die IIIa Pars wiederum größtenteils in die neapolitanische Zeit (1272-73) verlegt werden. Mandonnet [1], Grabmann [2], Lottin [3] und neuestens Glorieux [4] datieren im einzelnen folgendermaßen :

	Mandonnet :	Grabmann :	Lottin :	Glorieux :
I :	1267-68	1267-68	näher 1265 als 1269	1267-68 (November) [5]
I-II :	1269-70	1268-72	frühestens oder nach 1272	1270 (April - Sommer)
II-II :	1271-72		—	Ostern 1270-Weihnacht 1271
III :	1272-73	1272-73	—	Herbst 1271-Dezember 1273

XXVII 1 44. « **Compendium theologiae** ad fr. Reginaldum. » Es trägt auch den Titel « De fide, spe, et caritate » und ist aus der letzten Zeit, nach Mandonnet 1271-73, nach Grabmann [6] 1272-73 (Neapel), nach Lottin [7] aber schon um 1270. Diese kurze Zusammenfassung der Theologie ist unvollendet geblieben, bricht mitten im zweiten Teil De spe ab. Kap. 5 des ersten Teiles ist nach Motte [8] nicht authentisch.

XXVII 171 45. « **De articulis fidei et ecclesiae sacramentis** ad archiepiscopum Panormitanum. » Abfz. nach Mandonnet 1261-68, nach Sladeczek [9] vor 1260.

XXIX 374 46. « **Expositio in Dionysium de divinis nominibus.** » Abfz. nach Mandonnet um 1261, nach Feder [10] vor 1268.

Diese Expositio, die mit den Worten « ad intellectum librorum b. Dionysii » beginnt, ist sicher echt. Außerdem aber enthält ein Kodex der Biblioteca nazionale zu Neapel, den man früher schon für ein Tho-

[1] Bibliogr. thom., xv.

[2] Werke, 273.

[3] O. Lottin O. S. B., La date de la question « De Malo » de S. Thomas d'Aquin. Rev. d'hist. ecclés. 24 (1928) 373-388 ; Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Rech. théol. anc. et méd. 12 (1940) 310, Anm. 84.

[4] P. Glorieux, Pour la chronologie de la Somme. Mélanges de science religieuse 2 (1945) 59-98.

[5] G. Verbeke, Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote. Rev. phil. de Louvain 45 (1947) 337 f., bestätigt diese Datierung auf Grund des Simpliciuszitates de anima in I, q. 79, a. 4. Verbeke folgert daraus, daß die qq. 79 ff. nicht vor Ende 1267, also frühestens in den ersten Monaten 1268 geschrieben worden sind.

[6] A. a. O. 286.

[7] O. Lottin, Le péché originel (a. a. O.) 310, Anm. 83.

[8] A. Motte O. P., Un chapitre inauthentique dans le Compendium theologiae de S. Thomas. Rev. thom. 45 (1939) 749-753.

[9] F. Sladeczek S. J., Wann ist der Traktat des hl. Thomas De articulis fidei et ecclesiae sacramentis entstanden ? Schol. 1 (1926) 321-351.

[10] A. Feder S. J., Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius' « De divinis nominibus ». Schol. 1 (1926) 321-351.

masautograph hielt, Kommentare zu sämtlichen Schriften des Pseudo- Ed. Vivès
Dionysius. Uccelli hat die an sich naheliegende Folgerung gezogen, daß es sich hier um echte Werke des Aquinaten handle. Théry [1] ist in seiner gründlichen Studie über diesen neapolitanischen Thomaskodex geneigt, mit Uccelli, Ehrle, Mandonnet u. a. diese Handschrift als wirkliches Autograph des hl. Thomas anzusehen. Sicher aber ist der Inhalt identisch mit den gleichnamigen authentischen Kommentaren des hl. Albertus Magnus, weshalb hier nur eine Abschrift seines großen Schülers Thomas in Frage kommen kann. Mandonnet [2] ist der Ansicht, daß Thomas diese Kopie verfertigt habe, als er Schüler Alberts war. Das Autograph ist sehr stark verstümmelt : von ursprünglich 142 Folios fehlen heute 73, die meisten schon vor 1694. Théry [3] und Käppeli [4] haben je ein Fragment des Autographs in den Dominikanerkonventen von Neapel und Bologna entdeckt.

47. « **Expositio in librum Boethii de Trinitate.** » Die Vaticana besitzt ein XXVIII 468
Autograph dieses Werkes (Cod. Vat. lat. 9850). Ein darin fehlendes Blatt befindet sich in der Bibliotheca Casanatense (Cod. 3997). Käppeli veröffentlichte die Transkription dieses Fragmentes [5], Wyser edierte die wissenschaftstheoretischen Quästionen 5 und 6 des Autographs [6]. Abfz. 1257-58 nach Mandonnet, 1256 nach Synave [7] und Chenu [8], nach Wyser [9] 1255-59.

48. « **Responsio ad fr. Johannem Vercellensem Generalem Magistrum** XXVII 248
Ordinis Praedicatorum de articulis XLII. » Abfz. 1271 [10].

[1] G. Théry O. P., L'autographe de S. Thomas conservé à la biblioteca nazionale de Naples. Archivum Fr. Praed. 1 (1931) 15-86. — Vgl. auch Grabmann, a. a. O. 313-317.

[2] Bull. thom. II (1927-29) 522.

[3] G. Théry O. P., Le petit reliquaire du couvent de San Domenico Maggiore contenant une page autographe de S. Thomas d'Aquin. Archivum Fr. Praed. 1 (1931) 336-340.

[4] Th. Käppeli O. P., Ein Fragment des Neapler Thomas-Autographs in S. Domenico in Bologna. Archivum Fr. Praed. 5 (1935) 343-346.

[5] Zerstreute Autographblätter des hl. Thomas von Aquin. Archivum Fr. Praed. 2 (1932) 382-392. Die Edition umfaßt den Text von q. 5, a. 1 ad 1 (« id est penes res . . . ») bis a. 2, sed contra (« praeterea hoc apparet ex iis quae dicit Philosophus in VI Metaph. et in II Physic. »).

[6] Thomas von Aquin, In librum Boethii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung hrg. v. P. Wyser O. P. (Fribourg-Louvain 1948) [Separatabdr. aus Divus Thomas 25 (1947) 437-485 ; 26 (1948) 74-98].

[7] P. Synave O. P., La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin. Mélanges Mandonnet I (Bibl. thom. XIII, Paris 1930) 359-361.

[8] M. D. Chenu O. P., La date du commentaire de S. Thomas sur le De Trinitate de Boèce. Les sciences phil. et théol. II (1941-42) 432-434.

[9] A. a. O. 18.

[10] Vgl. dazu M. D. Chenu O. P., Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à a consultation de Jean de Verceil (1271). Mélanges Mandonnet I (Paris 1930) 191-222.

XXVII 256 49. « **Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI.** »

Destrez [1], der diesen Brief ins Jahr 1271 verlegt, unterscheidet zwei Redaktionen, von denen die zweite in unseren Ausgaben enthalten ist. Zwischen die beiden Redaktionen ist zeitlich das unter dem Titel « **Articuli iterum remissi** » (ed. Vivès XXXII 832 s.) bekannte Opusculum einzuschieben. Diese Articuli sind nämlich der Auszug eines Kopisten von jenen Fragen und Antworten des hl. Thomas, die sich fast wörtlich in der zweiten Redaktion der Responsio ad lectorem Venetum [2] finden, und die sich, wie die einleitende Bemerkung beweist, auf eine erneute Anfrage beziehen, die Thomas auf seine erste Antwort (1. Redaktion) von seiten einiger Ordensstudenten (« a quibusdam scolaribus ») erhalten hatte. Die zweite Redaktion des Opusculums ist also nichts anderes als die durch diese zweite Anfrage veranlaßte Überarbeitung der ersten Redaktion. Destrez hat beide Redaktionen kritisch herausgegeben [3]. Wie er ferner nachweist, steht dieses Opusculum in innerer Beziehung zur « Responsio ad fr. Joh. Vercellensem Mag. gen. O. P. de articulis XLIII » (N. 48), da die Fragen und Antworten in beiden großenteils identisch sind.

XXVII 264 50. « **Responsio ad lectorem Bisuntinum de articulis VI.** » Abfz. 1271.

XXVII 230 51. « **Responsio ad Fr. Joh. Vercellensem Gen. Mag. ordinis Praedicatorum de articulis CVIII ex opere Petri de Tarantasia.** » Dieses Opusculum wird von Mandonnet und Grabmann als echt anerkannt, trotzdem es in keinem alten Katalog verzeichnet ist und von Quétif-Echard als unecht erklärt worden war. Der Handschriftenbefund sprach dafür [4]. Die Authentizität wird bestätigt durch den lehrinhaltlichen Vergleich mit früheren und gleichzeitigen Werken des hl. Thomas, wie R. Martin [5] gezeigt hat. Abfz. 1265-66. Martin [6] datiert nach 1265 und vor 1267, Smeraldo [7] vor 1267.

XXXII 834 52. « **Responsio ad Bernardum, abbatem Cassinensem.** »

Ein Brief, den Thomas auf seiner letzten Reise zum Konzil von Lyon, Fastenzeit 1274, an Abt Bernard Ayglierius von Monte Cassino

[1] J. Destrez, La lettre de S. Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise, d'après la tradition manuscrite. Mélanges Mandonnet I (Paris 1930) 103-189.

[2] Über die Person dieses Lector Venetus vgl. Th. Käppeli O. P., Fr. Baxianus von Lodi, Adressat der Responsio ad lectorem venetum des hl. Thomas. Archivum Fr. Praed. 13 (1943) 181 f.

[3] A. a. O. 155-172.

[4] Grabmann, Werke, 325 f.

[5] R. Martin O. P., Notes critiques au sujet de l'Opuscule IX de S. Thomas d'Aquin, ses manuscrits et ses éditions. Mélanges Auguste Pelzer (Louvain 1947) 306-308. — Martin schlägt im Anschluß an eine Pariserhandschrift (Nat. lat. 14546) als besseren Titel vor : « Explanatio dubiorum de dictis quibusdam Magistri Petri de Tarentasia » (a. a. O. 311).

[6] A. a. O. 311.

[7] B. Smeraldo O. P., Intorno all'opuscolo IX di S. Thomaso d'Aquino. Pietro da Tarantasia ha errato in teologia ? (Roma 1945) 11.

schrieb, um eine Stelle Gregors d. Gr. zu erklären. Der Brief wurde zur Stelle Gregors am Rande eingetragen. Ob diese Randbemerkung tatsächlich ein Autograph des Aquinaten ist, wie Uccelli und Mandonnet behaupten, steht nicht absolut fest [1].

VI. Die Quaestiones disputatae

gehören eigentlich zur vorigen Gruppe, da sie zu den spekulativ tiefsten Auseinandersetzungen des Englischen Lehrers zählen. Sie tragen aber als Niederschlag der regelmäßigen Disputationes ordinariae einen eigenen einheitlichen Gruppen-Charakter, der auch ihre gemeinsame Besprechung erleichtert. Über ihre chronologische Reihenfolge besteht eine ganze Literatur [2], zu der unsere besten Kritiker wie Mandonnet, Grabmann, A. Birkenmajer, J. Koch, F. Pelster, O. Lottin, P. Synave, P. Glorieux u. a. das Ihrige beigetragen haben. Zur Datierung der einzelnen Quästionen werden im Folgenden die letzten Ergebnisse der literarhistorischen Forschung berücksichtigt: für sämtliche Quästionen die Untersuchungen von Mandonnet (= M) [3], Synave (= S) [4], Grabmann (= Gr) [5], und Glorieux (= G) [6]; für die Quaest. disp. De spiritualibus creaturis und De unione Verbi incarnati die Arbeiten von Pelster (= P) [7] und Verbecke (= V) [8], und für die Quaest. disp. De malo und De virtutibus die einschlägigen Veröffentlich-

[1] Vgl. Grabmann, Werke, 326-328; ferner: Die Autographen von Werken des hl. Thomas von Aquin. Histor. Jahrbuch 60 (1940) 514-537. — P. Mandonnet, A propos des autographes de S. Thomas d'Aquin. Bull. thom. II (1927-29) 523, war noch 1929 mehr denn je überzeugt (« je suis encore plus rassuré aujourd'hui »), daß es sich um ein Autograph handle.

[2] Die wichtigste einschlägige Literatur bis 1928 hat Grabmann, Werke, 275, Anm. 1, zusammengestellt.

[3] P. Mandonnet O. P., Chronologie des questions disputées de S. Thomas d'Aquin. Rev. thom. 23 (1918) 266-287, 341-371; « Introduction » zur Ausgabe der Quaestiones disputatae I (Paris, Lethielleux, 1925) 1-24.

[4] P. Synave O. P., Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d'Aquin. Rev. thom. 9 (1926) 154-159.

[5] M. Grabmann, Werke, 275-281.

[6] P. Glorieux, Les questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique. Rech. théol. anc. et méd. 4 (1932) 5-33.

[7] F. Pelster S. J., Zur Datierung der Quaestio disputata De spiritualibus creaturis. Gregor. 6 (1925) 213-247; La quaestio disputata de S. Thoma « De unione Verbi incarnati ». Archives de philos. 3, cah. 2 (1925) 198-245. Vgl. dazu die kritischen Ausführungen von P. Synave O. P., Bull. thom. I, 3e année (1926) 1-21.

[8] G. Verbecke, Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote. Rev. phil. de Louvain 45 (1947) 335 f., 338 [für De spir. creat.].

Ed. Vivès ungen von Lottin (= L) [1], Salman (= Sa) [2], Glorieux (= G) [3] und Verbecke (= V) [4].

XIV 315 53. « **De veritate** », von allen in die Jahre 1256-59 datiert. Synave [5] versucht sogar, die einzelnen Quästionen samt ihren einzelnen Artikeln auf Jahr und Tag zu datieren. Nach der scharfsinnigen Handschriftenuntersuchung von Destrez [6] hätte diese Quaestio disputata vielfache Textveränderungen und Zusätze erfahren, die sich allerdings nicht auf das corpus articuli, sondern nur auf die « sed contra » und die Responsa zu den Objektionen beziehen.

XIV 1 54. « **De spiritualibus creaturis.** » Abfz. 1266-68 (Gr), 1266-69 (Keeler [7]), Ende 1267 bis Ende 1268 (V), 1268 (G), 1269 (M S).

XIII 1 55. « **De potentia.** » Abfz. 1259-63 (M), 1265-66 [67?] (Gr) [8], 1265-68 (S G).

XIV 61 56. « **De anima.** » Abfz. 1265-66 (S), 1266 (Gr), 1269 (G), 1269-70 (M), 1270 (P) [9].

XIV 161 57. « **De unione Verbi incarnati.** » Abfz. 1268 (M), 1270-72 (G), 1271-72 (S), 1272 (P).

[1] O. Lottin O. S. B., La date de la question « De Malo » de S. Thomas d'Aquin. Rev. d'hist. ecclés. 24 (1928) 373-388.

[2] D. Salman O. P., S. Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote. Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 7 (1932) 85-120.

[3] P. Glorieux, Pour la chronologie de la Somme. Mélanges de science religieuse 2 (1945) 59-98.

[4] A. a. O. 336 f. [für De malo].

[5] P. Synave O. P., La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin. Mélanges Mandonnet I (Paris 1930) 355-357. Synave gibt folgende chronologische Aufstellung :

q. 1 - q. 3, a. 5 : 1256.
q. 3, a. 6 - q. 12, a. 8 : 1257.
q. 12, a. 9 - q. 24, a. 4 : 1258.
q. 24, a. 5 - q. 29 : 1259.

[6] J. Destrez, Etudes critiques sur les œuvres de S. Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite I (Bibl. thom. XVIII, Paris 1933) 103.

[7] L. W. Keeler S. J., S. Thomae Aq. Tr. de spiritualibus creaturis, editio critica (Textus et documenta, ser. philos. 13, Romae 1938). Vgl. dazu : S. Axters O. P. in : Bull. thom. VI (1940-42) 71 f. — Keeler datiert die Quaestio auf Grund von inneren Kriterien nach der Quaest. disp. de anima und vor De unitate intellectus (p. xii). Pelster vermutet, daß die drei letzten Artikel (9-11) 1267 oder früher in Bologna zusammen mit a. 2 der Quaest. disp. de anima disputiert und dann später dem Corpus der entsprechenden Quaest. disp. angegliedert worden sind. Vgl. Zur Datierung der Quaestio disputata De spiritualibus creaturis. Gregor. 6 (1925) 241-246 ; Les manuscrits de Bombolognus de Bologne, O. P. Rech. théol. anc. et méd. 9 (1937) 410 f.

[8] Nach Pelster, Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Gregor. 29 (1948) 77, sind die ersten Quaestionen — jedenfalls q. 3 — vor 1265 zu datieren, wurden also nicht in Rom disputiert. Ein Teil der Quaestionen, « etwa der letzte, stammt aus Disputen in Santa Sabina ».

[9] Pelster, Les manuscrits de Bombolognus de Bologne, a. a. O. 410, datiert die Veröffentlichung dieser Quaest. disp. « dans son ensemble aux environs de

58. « **De malo.** » Abfz. 1263-68 (M), nach 1267 (V), 1269 (Gr), 1269-70 (L), 1269-71 (S), 1270-71 (G Sa) [1]. XIII 320

59. « **De virtutibus in communi.** » Abfz. 1271 (L). XIV 178
60. « **De virtutibus cardinalibus.** » XIV 296
61. « **De caritate.** » XIV 229
62. « **De correctione fraterna.** » XIV 274
63. « **De spe.** » XIV 285

Abfz. 1269-72 (Gr), 1270 (G) [2], 1270-72 (M), 1271-72 (S).

64. « **De immortalitate animae** », von E. Gómez O. P. [3] erstmals edierte, bisher unbekannte Quaest. disp., deren Echtheit aber fraglich ist.

Neuere Untersuchungen haben auf Grund der handschriftlichen Überlieferung gezeigt, daß vier weitere ursprüngliche Quaestiones disputatae in andere Werke verschoben worden sind :

1. Quodlibetum VII, a. 17-18 : « *De opere manuali* » ist nach Destrez [4] eine Quaest. disp. über die Verpflichtung insbesonders der Ordensleute zur Handarbeit, gegen Wilhelm von St. Amour. Abfz. 1255-56 nach Destrez, 1257 nach Synave [5]. XV 512-516
2. Quodlibetum IV, a. 23-24 ist nach Destrez [6] eine Quaest. disp. über den *Eintritt von Kindern in einen Orden* und über das Verhältnis von *Gebot und Rat,* gegen Gerardus von Abbatisvilla. Abfz. 1271. XV 516-525
3. Quodlibetum VII, a. 14-16 : « *De sensibus sacrae Scripturae* » ist nach XV 448-461

1270 ». Aber einzelne Artikel, z. B. a. 2, 18, 19, gehören nach ihm der ersten Hälfte der sechziger Jahre an. Vgl. Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, a. a. O. 77. Über a. 2 (1267) siehe oben S. 32, Anm. 7.

[1] Salman, a. a. O. 120, datiert De Malo vor die Ankunft der vollständigen latein. Metaphysikübersetzung in Paris : 1271. Glorieux, Pour la chronologie de la Somme (a. a. O.), datiert qq. 1-5 parallel zur Vollendung der I-II, d. h. bis Sommer 1270, während qq. 6-16 parallel zur II-II und dem Anfang der III liegen, nämlich Ostern 1270 bis Herbst 1271. Vgl. dazu : O. Lottin, Bull. théol. anc. et méd. V (1946-48) 73.

[2] Glorieux, a. a. O., datiert die Quaestiones de virtutibus parallel zur I-II, die nach ihm vielleicht schon 1268 in Viterbo, sicherer aber in Paris vor April 1270 begonnen und im Sommer 1270 abgeschlossen wurde.

[3] E. Gómez O. P., De immortalitate animae. Cuestio inédita de Santo Tomas de Aquino (Bibl. de Tomistas Espanoles III, Madrid 1935). Vgl. dazu A. Dondaine, Bull. thom. V (1937-39) 61-63 u. 218, über die Authentizität dieser in Vat. lat. 781 enthaltenen Quaestio. — Pelster hatte die Quaest. de immortalitate animae schon 1924 im Cod. Laud. misc. 480 (Sum. Cat. 932) der Bodleiana zu Oxford entdeckt und ist von ihrer Echtheit durchaus überzeugt. Er datiert sie lange vor a. 14 der Quaest. disp. de anima. Vgl. Les manuscrits de Bombolognus de Bologne, a. a. O. 411. — Eine weitere Quaestion derselben Hs. : « *Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam* » steht inhaltlich De veritate, q. 10, a. 8 sehr nahe. Pelster vermutet, daß sie mit diesem Artikel identisch sei.

[4] J. Destrez, Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite. Mélanges thomistes (Bibl. thom. III, Le Saulchoir 1923) 66 f.

[5] P. Synave O. P., a. a. O. 365.

[6] A. a. 67-69.

Ed. Vivès Synave [1] eine Quaest. disp. über den vielfachen Sinn der Heiligen Schrift. Abfz. 1256.

VII 35 4. I Sent. d. 2, q. 1, a. 3 über die *göttlichen Attribute* geht nach Dondaine [2] auf eine Quaestio disputata zurück, die Thomas während seines Aufenthaltes in Rom, 1265-67, gehalten hat. Inhaltlich deckt sich dieser Artikel mit der « Responsio ad fr. Joh. Vercellensem de art. CVIII ex opere Petri de Tarantasia » (N. 51), qq. 1-3. Dondaine ist der gut begründeten Ansicht, daß Thomas diese drei Quästionen der Responsio in einer eigenen Quaestio disputata systematisch überarbeitet und daß er sodann selber den Einschub in den Sentenzenkommentar veranlaßt habe [3].

VII. Theologisch-praktische Werklein

XXVII 417 65. « **De forma absolutionis** ad Generalem Magistrum Ordinis. » Abfz. nach Mandonnet [4] 1269, nach Castagnoli [5] 1269-72.

XXVII 424 66. « **Expositio primae decretalis.** » Abfz. 1259-68.

XXVII 434 67. « **Expositio secundae decretalis.** » Abfz. 1259-68.

XXVII 439 68. « **De sortibus** ad dominum Jacobum de Burgo. » Abfz. 1264-72.

XXVII 449 69. « **De iudiciis astrorum** ad Fratrem Reginaldum. » Abfz. 1269-72.

XXVIII 465 69. « **De emptione et venditione ad tempus.** » Abfz. 1263 [6].

XXXII 816 70. « **De secreto.** » Dieses Opusculum ist kein Werk des hl. Thomas im strengen Sinne, sondern ein moralkasuistisches Gutachten mehrerer

[1] Bull. thom. I, 1re année (1924) 41 f.

[2] Vgl. oben S. 27, Anm. 1.

[3] Die Quaestio disputata über die göttlichen Attribute steht mit andern Werken des hl. Thomas in einer vatikanischen Handschrift (Vat. lat. 784, fol. 246rb - 249r) und trägt am Schlusse das vom Abschreiber hinzugefügte Kolophon, von dem Dondaines Untersuchungen ausgehen : « Hanc questionem disputavit Thomas et determinavit Romae, et debet collocari in suo loco, scl. distinctione secunda primi libri Sententiarum, ut sit quaestio III secundae distinctionis. » — Gegen Mandonnet, Chronologie des questions disputées de S. Thomas. Rev. thom. 23 (1918) 354-371, hat sodann Dondaine, Le problème de l'attribution du « Tractatus de Beatitudine » du Ms. 784 de la Biblioth. Vatic. latine. Notes et Communicationis (Bull. thom.) I (1931-33) 107*-118*, überzeugend dargetan, daß der in der gleichen Handschrift vorausgehende und Thomas zugeschriebene Traktat *De beatitudine* (fol. 244v-246ra) nicht authentisch sein kann, und daß sich das erwähnte Kolophon nur auf die authentische Quaestio disp. über die göttlichen Attribute bezieht.

[4] Bull. thom. IV (1934-36) 17-20 : Besprechung von P. Castagnoli C. M., L'opuscolo « De forma absolutionis » di S. Tommaso d'Aquino. Introduzione e testo critico. Divus Thomas (Piac.) 36 (1933) 360-416 ; 37 (1934) 3-45.

[5] A. a. O. 416.

[6] A. O'Rahilly, S. Thomas on credit. Irish Eccles. Record 64 (1928) 159-168 (mit kritischer Edition des Opusculums), verlegt diesen Brief in den Aufenthalt am Hofe Urbans IV, wahrscheinlich 1262.

Ordenstheologen, zu denen auch Thomas gehörte, für das Pariser Generalkapitel von 1269. Die persönliche Ansicht des hl. Thomas wird nur in den beiden letzten Quaestiones (5 u. 6) ausdrücklich angeführt, und zwar als Sondermeinung, die im Gegensatz zu den Auffassungen der übrigen Gutachter stand [1].

VIII. Die Quaestiones quodlibetales

Die zwölf Quaestiones quodlibetales sind teils theologischen, teils philosophischen, teils spekulativen, teils praktischen Inhaltes [2]. Sie schließen sich also passend an die vorige Gruppe an. Der Inhalt entspricht im wesentlichen den jährlich zweimal stattfindenden Disputationsübungen, die ein Magister an Weihnachten und Ostern über beliebige Gegenstände (« De quolibet ») hielt [3].

Für die Chronologie der 12 Quodlibeta ist die handschriftlich einwandfrei feststehende Unterscheidung von zwei Gruppen maßgebend : Qdlb. I-VI und VII-XI. Die letzten literarhistorischen Untersuchungen [4] haben gezeigt, daß die erste Gruppe (I-VI) in die zweite Pariserzeit (1269-72) zu verlegen ist, die zweite Gruppe (VII-XI) hingegen in die erste (1252-59), und nicht, wie man früher auf Grund des Zeugnisses des Werkkataloges von Nikolaus Trivet O. P. [5] angenommen hatte, in den dazwischenliegenden italienischen Aufenthalt (1259-68). Qdlb. XII steht als Reportatum außerhalb der ursprünglichen Pariser Quodlibetasammlung und ist in die letzten Lebensjahre des hl. Thomas zu verlegen.

In der nachfolgenden Datierung der einzelnen Quodlibeta werden die letzten Ergebnisse der kritischen Untersuchungen von Mandonnet [6] (= M), Synave [7] (= S), Pelster [8] (= P), Glorieux [9] (= G), Lottin [10]

[1] Vgl. Grabmann, Werke, 324 f.

[2] Vgl. R. Janssen O. P., Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben (Bonn 1912).

[3] Über die drei ursprünglichen Quaest. disp., die in die Qdlb. IV und VII verschoben wurden, siehe oben S. 33 f.

[4] Literatur bis 1930 bei Grabmann, Werke, 282, Anm. 1.

[5] « Item Disputationes undecim De quolibet, quarum sex Parisius, et quinque determinavit in Italia » (ed. Synave, Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 3 [1928] 56, n. 3).

[6] P. Mandonnet O. P., S. Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique. Rev. sc. ph. th. 15 (1926) 477-506 ; 16 (1927) 5-38 ; Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'Aquin, in : S. Thomae Quaestiones quodlibetales, Introduction (Paris, Lethielleux, 1926) I-VIII.

[7] P. Synave O. P., L'ordre des Quodlibets VII-XI de S. Thomas d'Aquin. Rev. thom. 9 (1926) 43-47 ; La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin. Mélanges Mandonnet I (Paris 1930) 365 ; Bull. thom. I, 1re année (1924) 33-50 ; III (1930-33) 114-122.

[8] F. Pelster S. J., Wann ist das zwölfte Quodlibet des hl. Thomas von Aquin

Ed. Vivès (= L) und Motte [1] (= Mo) angegeben. Obwohl diese chronologische Fixierung nicht in allen Teilen gesichert ist, sind doch die beiden Gruppen in ihrer Gesamtheit betrachtet wohl endgültig datiert. Außerdem weisen die Einzeldatierungen meist nur geringfügige Abweichungen auf. Die größten Schwierigkeiten bietet allerdings immer noch die Gruppe der ersten Pariserzeit (Qdlb. VII-XI). Castagnoli [2] hält als einziger an der veralteten Theorie von der « italienischen » Quodlibetagruppe fest und verlegt deshalb Qdlb. VII-IX in die Jahre 1259-68. Glorieux datiert diese Qdlb. in seinen letzten kritischen Studien von 1946 etwas früher als dies bisher der Fall war, ja er bezweifelt sogar die Echtheit der Qdlb. IX und XI, die er vorläufig für bloße Reportata von Disputationen hält, denen Thomas beigewohnt habe. Für die Echtheit des Qdlb. IX tritt aber neuestens gegen Glorieux wiederum Pelster [3] aus positiven äußeren und inneren Gründen ein. Ferner stellt Glorieux die Hypothese auf, in den Qdlb. VII und VIII trete Thomas lediglich als Baccalaureus responsalis auf, der unter der Leitung eines Pariser Magisters auf die vorgebrachten Einwürfe zu antworten hatte. In dieser Annahme wären also die Qdlb. VII und VIII nur in einem sehr eingeschränkten Sinne das literarische Eigentum des Aquinaten. Obwohl diese Hypothese manche Probleme, die der Text dieser Quodlibetagruppe aufwirft, verhältnismäßig leicht lösen könnte, ist aber Glorieux sich der Tatsache durchaus bewußt, daß die literarkritischen Probleme der thomistischen Quodlibeta heute noch keineswegs befriedigend gelöst sind.

XV 357 71. « **Quodlibetum I.** » Abfz. O (= Ostern) 1269 (M S G L), W (= Weihnachten) 1269 (P).

entstanden ? Gregor. 5 (1924) 278-286 ; Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Gregor. 9 (1928) 508-538 ; 10 (1929) 52-71, 387-403 ; Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Gregor. 28 (1947) 78-100 ; 29 (1948) 62-87.

[9] P. Glorieux, Le quodlibet XII de S. Thomas. Rev. sc. ph. th. 14 (1925) 20-46 ; La littérature quodlibétique, I (Bibl. thom. V, Paris 1925) 276-290 ; II (Bibl. thom. XXI, Paris 1935) 272 ; Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines. Rech. théol. anc. et méd. 3 (1931) 37-53 ; Les Quodlibets VII-XI de S. Thomas d'Aquin. Rech. théol. anc. et méd. 13 (1946) 282-303 ; Le plus beau Quodlibet de S. Thomas est-il de lui ? Mélanges de science religieuse 3 (1946) 235-268 [für Qdlb. IX].

[10] P. Lottin O. S. B., La date de la question « De Malo » de S. Thomas d'Aquin. Rev. d'hist. ecclés. 24 (1928) 373-388.

[1] A. R. Motte O. P., La chronologie relative du Quodlibet VII et du commentaire sur le IVe livre des Sentences. Notes et Communications (Bull. thom.) I (1931-33) 29*-45* ; La date extrême du commentaire de S. Thomas sur les Sentences, a. a. O. 49*-61* ; Bull. thom. IV (1934-36) 142-144.

[2] P. Castagnoli C. M., Le dispute quodlibetali VII-XI di S. Tommaso. Divus Thomas (Piac.) 31 (1928) 277-290.

[3] Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, a. a. O. 28 (1947) 88-100.

72. « **Quodlibetum II.** » Abfz. W 1269 (M S G), W 1270 (P). XV 378
73. « **Quodlibetum III.** » Abfz. O 1270 (M S G P). XV 397
74. « **Quodlibetum IV.** » Abfz. W 1270 (S), O 1271 (M G P). XV 430
75. « **Quodlibetum V.** » Abfz. W 1271 (M S G P). XV 461
76. « **Quodlibetum VI.** » Abfz. O 1272 (M S G P). XV 482
77. « **Quodlibetum VII.** » Abfz. W 1255 (G), 1256 (P), W 1256 (M Mo), W 1257 (S). XV 497
78. « **Quodlibetum VIII.** » Abfz. W 1254[?]-56 (G), W 1256 (S), W 1257 (M), 1258-59 (P). XV 525
79. « **Quodlibetum IX.** » Abfz. [vor?] 1256-57 (G), O 1258 (M S), 1259 (P) [1]. XV 545
80. « **Quodlibetum X.** » Abfz. 1256 (G), W 1258 (M S). XV 567
81. « **Quodlibetum XI.** » Abfz. O 1259 (M S). XV 583
82. « **Quodlibetum XII.** » Abfz. W 1270 (M G), O 1271 (S), 1272-73 (P). XV 596

IX. Schriftkommentare

83. Kommentar zu **Job** : « Expositio in Job ». Abfassungszeit nach Mandonnet [2] 1269-72. XVIII 1
84. **Psalmen**-Kommentar : « In Psalmos Davidis expositio ». Die bisherigen Werkausgaben verzeichnen nur einen Kommentar zu 51 Psalmen und schließen damit ab. Uccelli [3] entdeckte dazu noch den Kommentar zu Ps. 52-53 bis 54, Vers 16. Abfassungszeit nach Mandonnet [4] 1272-73, nach Synave [5] 1271-72. XVIII 228
85. Kommentar zum **Hohenlied** : « Expositio in Cantica canticorum ». Daß Thomas einen Kommentar zum Hohenlied tatsächlich geschrieben hat, bezeugen die ältesten Kataloge. Aber weder der in Ed. Vivès XVIII 557 enthaltene und mit « Salomon inspiratus » beginnende, noch ein zweiter, in andern Werkausgaben angeführte und mit « Sonet vox XVIII 557

[1] Nach Pelster, a. a. O. 29 (1948) 71-82, folgt Qdlb. VIII unmittelbar auf Qdlb. VII, und zwar ist Qdlb. VII vor Abschluß von IV Sent. (1258) und Qdlb. VIII nach demselben entstanden. Qdlb. IX datiert Pelster, a. a. O. 82-87, spätestens 1259, und zwar folgt es auf Qdlb. VIII. « Thomas hat als Magister, nicht als Baccalarius in den Jahren 1256 bis 1259 die Qdlb. 7-9 in der Ordnung der Druckausgaben und einer Hss-Gruppe disputiert » (87).

[2] P. Mandonnet O. P., Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas. Rev. thom. 33 (1928) 146-150. — Zu den Schriftkommentaren des hl. Thomas vgl. P. Synave O. P., Les commentaires scripturaires de S. Thomas d'Aquin. Vie spirit. 8 (1923) 455-469 ; C. Spicq O. P., Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age (Bibl. thom. XXVI, Paris 1944) 298-316.

[3] P. A. Uccelli, S. Thomae Aq. in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones (Romae 1880). Textedition des Kommentars zu Ps. 52-54 : S. 241-254.

[4] A. a. O. 211-222.

[5] P. Synave O. P., Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin. Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 3 (1928) 34.

Ed. Vivès

tua » beginnende Kommentar ist echt, wie W. Vrede [1] bewiesen hat. Der authentische Thomaskommentar ist also noch nicht entdeckt worden [2].

XVIII 668-821
XIX 1-65

86. Kommentar zu **Isaias**: « Expositio in Isaiam prophetam. » Abfz. nach Mandonnet [3] 1256-59, während Destrez, der auch die handschriftliche Überlieferung dieses Kommentars untersuchte, ein späteres Datum (1269-72 oder 1272-74) für wahrscheinlicher hält [4].

XIX 66

87. Kommentar zu **Jeremias**: « Expositio in Jeremiam prophetam. » Abfz. nach Mandonnet [5] 1267-68. Der Kommentar ist unvollendet, bricht mit c. 42 ab.

XIX 201

88. « Expositio in **Threnos** Jeremiae prophetae. » Abfz. nach Mandonnet [6] vor Jeremias-Kommentar (1267).

XVI 1-499
XVII 1-381

89. « **Catena aurea** super quattuor Evangelia. » « Die goldene Kette » zu Matthäus ist Urban IV. gewidmet, fällt also in die Zeit 1261-64 ; die anderen, dem Kardinal Annibaldo degli Annibaldeschi (Hannibaldus de Hannibaldis) O. P. gewidmet, wurden bald nachher verfaßt [7]. Nach Mandonnet ist die Matthäusglosse 1262-63 geschrieben worden, wogegen die drei übrigen Glossen 1268, nämlich vor der Abreise nach Paris, abgeschlossen waren [8].

XIX 226

90. « Expositio in **Evangelium Matthaei.** » Sie blieb unvollendet (1.-15. Kap.) und ist wahrscheinlich, wie Synave [9] ausführt, ein Reportatum des Magisters Leodegar von Besançon. Mandonnet [10] und Synave [11] datieren den Kommentar in die Jahre 1256-59, nach Pelster [12] ist er frühestens 1264-65 abgefaßt worden.

[1] W. Vrede, Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohenliede (Berlin 1903). Vgl. auch M. Schumpp O. P., Hat der hl. Thomas einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben ? Divus Thomas (Wien) 8 (1921) 47-55.

[2] Vgl. Mandonnet, a. a. O. 136-146 ; Grabmann, Werke, 244-247. Mandonnet ist aber geneigt, im Kommentar « Sonet vox tua » eine Überarbeitung des echten Thomaskommentars durch Aegidius von Rom zu erblicken (142). Er datiert ferner die ursprüngliche Thomaserklärung zum Canticum canticorum in das Schuljahr 1259-60 (144).

[3] A. a. O. 130-134.

[4] J. Destrez, Etudes critiques sur les œuvres de S. Thomas d'Aquin I, 198-201, Anm. 1.

[5] A. a. O. 135.

[6] A. a. O. 135.

[7] Grabmann, Werke, 250.

[8] Chronologie. Rev. thom. 34 (1929) 140-145. Mandonnet vertritt ferner die Auffassung, daß die Catena aurea kein bloßes Nachschlagewerk sei, sondern Gegenstand der gewöhnlichen exegetischen Vorlesungen (a. a. O. 489-519).

[9] Le catalogue officiel, 37-40.

[10] A. a. O. 116-130.

[11] A. a. O. 40.

[12] F. Pelster S. J., Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des heiligen Thomas von Aquin I : Die Lectura in Ev. Matthaei. Biblica 4 (1923) 300-311.

91. « Expositio in **Evangelium S. Johannis.** » Nur 5 Kapitel sind von der Hand des hl. Thomas, der Rest ist ein von ihm durchgesehenes Reportatum des Reginald von Piperno [1]. Abfz. nach Mandonnet [2] 1269-72. XIX 669

92. « Expositio in **S. Pauli apostoli epistolas.** » [3] Nach Mandonnet [4] hat Thomas sämtliche Paulusbriefe ein erstes Mal nach seiner Ankunft am Hofe Urbans IV in Orvieto, nämlich in den Jahren, die auf den Sommer 1259 folgen, kommentiert, und Reginald von Piperno hat diese Vorlesungen nachgeschrieben. O. Lottin [5] datiert diese erste Vorlesung für den Römerbriefkommentar auf Grund eines Vergleiches desselben, c. 5, lect. 3, mit C. G. IV 52 kurz nach Contra Gentes, was ungefähr der Datierung Synaves [6] entspricht, der die erste Paulusvorlesung in die Jahre 1265-68 verlegt. Nach Mandonnet hat Thomas sodann diese Pauluserklärungen in den Jahren 1272-73 (Neapel) wieder aufgenommen und die Kommentare zum Römerbrief und zu den cc. 1-10 des ersten Korintherbriefes eigenhändig niedergeschrieben. Der heutige Text besteht für ad Romanos und I ad Corinth., cc. 1-7, v. 10 aus dieser zweiten Thomaserklärung, für das fehlende Stück des zweiten Kommentars I ad Corinth. (bis c. 10 inkl.) interessanterweise aus dem entsprechenden Teile des Pauluskommentars von Petrus von Tarantasia, dem späteren Papst Innozenz V., in zweiter Redaktion [7], und schließlich für I ad Corinth. cc. 11-16, II ad Corinth. und die übrigen Briefe aus den Ergänzungen, die Reginald von Piperno auf Grund seines Reportatums der ersten Vorlesungen (1259 ff.) angebracht hat. XX 381 XXI

[1] Grabmann, Werke, 254.

[2] A. a. O. 150-155. — Daß ein Thomaskommentar zu sämtlichen vier Evangelien überhaupt nicht existiert, hat P. Synave, Le commentaire de S. Thomas sur les quatre évangiles d'après le catalogue officiel. Mélanges thom. (Bibl. thom. III, Le Saulchoir 1923) 109-122, bewiesen : es handelt sich um einen Lesefehler im sog. offiziellen Werkkatalog des Bartholomäus von Capua (statt « Job » : « Quatuor Evangelia »). Vgl. auch ders., Le catalogue officiel, a. a. O. 64 ; F. Pelster, Die Expositio super quatuor evangelia ad litteram des hl. Thomas von Aquin. Biblica 5 (1924) 64-72.

[3] Vgl. J. Vosté O. P., S. Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres. Angel. 19 (1942) 257-276.

[4] A. a. O. 222-245. Vgl. Grabmann, Werke, 255-259.

[5] O. Lottin O. S. B., Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Rech. théol. anc. et méd. 12 (1940) 307.

[6] P. Synave O. P., Les commentaires scripturaires, a. a. O. 464.

[7] Vgl. dazu Mandonnet, a. a. O. 243 f., wo er diesen Einschub zu erklären versucht. Nach H. Simonin O. P., Les écrits de Pierre de Tarentaise. Beatus Innocentius PP. V., Studia et documenta (Romae 1943) 228, ist dieser eingeschobene Text der zweiten Redaktion der « Postillae super epistolas Pauli » des Petrus von Tarantasia entnommen worden. Als Autor dieser zwischen 1269-1275 datierten Überarbeitung der Postillae kommt vorläufig der handschriftlich bebezeugte Dominikanerexegete Nikolaus von Gorran in Frage (Simonin, a. a. O. 227-231), was aber J. Vosté O. P., B. Petrus de Tarentasia epistularum S. Pauli interpres. B. Innocentius PP. V., 385, für unwahrscheinlich hält.

Ed. Vivès

Ihres biblischen Inhaltes wegen sind unter dieser Gruppe auch die zwei « Principia » (Antrittsreden) anzuführen, die Thomas in Paris gehalten hat [1]. Francesco Salvatore hat diese neuentdeckten akademischen Reden 1912 herausgegeben [2].

93. Principium « **De commendatione et partitione sacrae Scripturae** ». Diese Einleitung zur Heiligen Schrift, die mit den Worten « Hic est liber mandatorum Dei » beginnt, hat Thomas als Baccalaureus biblicus 1252 gehalten.

94. Principium « **De commendatione s. Scripturae** », vom jungen Magister 1256 gehalten. Incipit : « Rigans montes de superioribus suis. »

X. Liturgisch-aszetische Schriften

XXIX 335 95. « **Officium Corporis Christi** », Fronleichnamsoffizium.

Inhalt : Ad primas vesperas mit Hymnus « Pange lingua », Matutinae cum tribus nocturnis et Hymnus « Sacris solemniis », Laudes mit Hymnus « Verbum supernum », Missa mit Hymnus « Lauda Sion Salvatorem ». Abfz. 1264.

Die Echtheit, angefochten von den beiden Bollandisten Henschen und Papebroch, fand einen Verteidiger in Alexander Natalis O. P. [3]. Das Offizium findet sich zwar nicht in dem sogenannten offiziellen Katalog von 1319, wohl aber in dem älteren des Ptolomaeus von Lucca und in den alten Katalogen des Bernhard Guidonis, W. von Tocco und Joh. von Colonna. Uccelli hat auch handschriftliche Nachweise der Echtheit aus der Vaticana erbracht. Auf solche hatte sich schon Alexander Natalis berufen. Der Ansicht des gelehrten G. Morin, daß Thomas sich bei der Auffassung stark an das Zisterzienseroffizium angeschlossen und demselben den Hymnus « Verbum supernum » entnommen hätte, trat Cl. Blume erfolgreich entgegen [4].

Die Kontroverse über die Echtheit des herrlichen Hymnus « *Adoro te devote latens Deitas* » ist noch nicht abgeschlossen [5]. Auch die Echtheit der sog. « *Epistola S. Thomae Aquinatis de modo studendi* », ist wohl kaum hinreichend erwiesen [6].

[1] Vgl. Grabmann, Werke, 342-344 ; C. Spicq, a. a. O. 144-147.

[2] F. Salvatore, Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino (Roma 1912). — Opuscula, ed. Mandonnet IV, 481-496.

[3] Hist. eccl. XVIII (Ferrarae 1712) 348.

[4] Literatur über das Fronleichnamsfest bei Mandonnet-Destrez, Bibliographie thomiste (Bibl. thom. I, Le Saulchoir 1921) nn. 592-609 ; Grabmann, Werke, 318, Anm. 2. — C. Lambot, L'office de Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origine. Rev. bénédictine 54 (1942) 61-123.

[5] Vgl. Grabmann, Werke, 319-321 ; A. Wilmart O. S. B., La tradition littéraire et textuelle de l' « Adoro te devote ». Rech. théol. anc. et méd. 1 (1929) 21-40, 146-176 ; E. Hugueny O. P., L' « Adoro te » est-il de S. Thomas ? Archivum Fr. Praed. 4 (1934) 221-225.

[6] Grabmann, Werke, 323.

96. « Devotissima expositio super **Symbolum apostolorum** » (Credo). XXVII 203
97. « Expositio devotissima **orationis dominicae** » (Pater noster). XXVII 183
98. « **De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis** » (Dekalog). XXVII 144
99. « Devotissima expositio super **salutatione angelica** » (Ave Maria). XXVII 199

Nach Mandonnet [1] sind die vier letztgenannten Opuscula Nachschriften von Fastenpredigten, die Thomas 1273 in Neapel vor den Studenten und dem Volk in neapolitanischer Mundart gehalten hat. Daß die drei ersten, und zwar in der hier angeführten Reihenfolge, als einheitliches Ganzes dieses Vortragszyklus aufzufassen sind, scheint mit Gewißheit vor allem aus dem ersten Satze der Predigt über den Dekalog hervorzugehen [2]. Dagegen bestreitet J. Destrez [3], daß die Ave Maria-Predigt in diesen Zusammenhang gehöre. Er datiert sie in die Jahre 1269-72 (Paris). Die Echtheit dieses Opusculums darf aber seit dem handschriftlichen Nachweis Uccellis [4] als gesichert gelten.

100. **Sonn- und Festtagspredigten.** XXIX 191-334 / XXXII 663-815

Die Editio Romana der Werke des hl. Thomas (1570) hat Sermones dominicales et festivos ediert, die in die Vivès-Ausgabe (XXIX, 191-334) aufgenommen worden sind. Uccelli [5] hat 1869-70 eine Anzahl unedierter Thomaspredigten herausgegeben, die ebenfalls in der Vivès-Ausgabe (XXXII 663-815) nachgedruckt worden sind. B. Hauréau [6] gab 1892 Sermones des hl. Thomas heraus. A. Gardeil [7] edierte 1893

[1] P. Mandonnet O. P., Le carême de S. Thomas d'Aquin à Naples (1273). S. Tommaso d'Aquino, Miscellanea storico-artistica (Roma 1924) 195-211. — Vgl. Grabmann, Werke, 287-289.

[2] Tria sunt homini necessaria ad salutem, scl. scientia credendorum, scientia desiderandorum et scientia operandorum. Primum docetur in Symbolo, ubi traditur scientia de articulis fidei. Secundum, in oratione Dominica. Tertium autem in lege. Nunc autem de scientia operandorum intendimus ... (Opuscula, ed. Mandonnet IV, 413).

[3] Bull. thom. III (1930-33) 569-574. — P. Mandonnet hält dagegen an seinen bisherigen Auffassungen fest in : Les « collationes » sur l'Ave Maria et la critique récente. Notes et Communications (Bull. thom.) I (1931-33) 155-167. Vgl. auch J. F. Rossi, S. Thomae Aq. expositio Salutationis angelicae, Introd. et Textus. Divus Thomas (Piac.) 34 (1931) 445-479, und dazu J. Destrez, in : Bull. thom., a. a. O. 563-576. Rossi folgt in der Datierung Mandonnet.

[4] P. A. Uccelli, La esposizione della salutazione angelica di S. Tommaso d'Aquino, collazionata con codici ed illustrata. I Gigli a Maria, periodico di Napoli 12 (1874) 57-116 (mit Textedition, S. 97-109). — Vgl. Grabmann, Werke, 232-237.

[5] S. Thomae Aq. et S. Bonaventurae Sermones anecdoti (Modena 1869) ; Sancti Thomae Aq. doctoris angelici sermones noviter reperti, officium de festo S. Augustini et preces piae (Parma 1869) ; Sermoni inediti di san Tommaso e di san Bonaventura. La scienza e la fede 76 (1870) 404-409, 441-448.

[6] B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibl. nationale IV (Paris 1892) 79-93.

[7] A. Gardeil O. P., Trois exordes inédits de sermons de S. Thomas d'Aquin. Rev. thom. 1 (1893) 379-386.

die Exordia von drei Thomaspredigten, die im Cod. 241 der Bibliothek von Angers enthalten sind. Wie aber Grabmann [1] bemerkt, haben die bisherigen Editionen und Untersuchungen die Echtheitsfrage keineswegs gelöst. Neuestens hat Th. Käppeli O. P. [2] eine gründliche Untersuchung veröffentlicht über eine in zwei spanischen Handschriften (Madrid und Sevilla) enthaltene Predigtsammlung von elf Thomas zugeschriebenen Sermones, die er für echt hält und in die Jahre 1270-71 (Paris) verlegt. Käppeli ediert den Madrider-Text von drei Predigten : sermo de adventu : « Osanna filio David » (teilweise), sermo in Sexagesima : « Exiit qui seminat », und sermo de omnibus sanctis : « Beati qui habitant » [3]. J. Leclerq O. S. B. [4] veröffentlichte den Text einer andern Adventspredigt, die mit dem dritten Sermo der genannten spanischen Sammlung identisch ist : « Ecce rex tuus », nach dem Cod. 125 der Biblioth. départementale von Soissons. Leclerq datiert diesen Sermo um 1270.

[1] Werke, 331 f.

[2] Th. Käppeli O. P., Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino. Archivum Fr. Praed. 13 (1943) 59-72.

[3] A. a. O. 72-94.

[4] J. Leclerq O. S. B., Un sermon inédit de S. Thomas sur la royauté du Christ. Rev. thom. 46 (1946) 152-166, 572.

§ 3

Die wissenschaftliche Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquin

Unice Veritatis amator.
(Leo XIII., Enc. « Aeterni Patris ».)

Unter den bildlichen Darstellungen des hl. Thomas ist jene mit der brennenden Sonne auf der Brust eine der verbreitetsten. Die strahlende Sonne ist das Bild der Wahrheit.

Das Kausalverhältnis zwischen dem Philosophen und seiner Philosophie — oder überhaupt zwischen Urheber und Werk — gestattet gegenseitige Schlüsse von dem einen auf das andere, von der Person auf das Werk und von dem Werke auf die Person.

Das berechtigt auch zur Unterscheidung einer doppelten Charakteristik, einer persönlichen und einer doktrinären, die einander ursächlich bedingen und ergänzen. Die persönliche Charakteristik sucht nach dem besonderen Gepräge eines Systems, fahndet nach dem tiefsten seelischen Grundzuge, aus dem das persönliche schöpferische Arbeiten und Schaffen hervorging, sich erklärt und in seiner mannigfaltigen Vielheit und Vielgestaltigkeit ein mehr oder weniger einheitliches Bild der schöpferischen Persönlichkeit selbst zum Ausdrucke bringt. Die doktrinäre Charakteristik kennzeichnet das System selbst durch lehrinhaltliche Momente, indem sie grundlegende Lehrpunkte aufzeigt, welche das System in seiner Eigenart näher bestimmen, von anderen unterscheiden und seiner lehrinhaltlichen Vielgestaltigkeit ein einheitliches Gepräge geben. Auf den Aquinaten angewandt, denken wir hier an die *persönliche Charakteristik.*

Der Versuch, die wissenschaftliche Individualität des hl. Thomas näher zu charakterisieren, ist nicht neu und doch auch nicht leicht. In Thomas tritt uns äußerlich nicht jene gewaltige Individualität entgegen, die wir in Albert d. Gr. kennen, der als Lehrer, Ordensoberer, Bischof, Kreuzprediger, Friedensbote der Hadernden, mit kraftvoller

Hand in die großen äußeren Ereignisse des 13. Jahrhunderts eingreift und mit Bonaventura unter allen großen Scholastikern äußerlich am meisten hervortritt. Thomas ist, neben der Erfüllung seiner Pflichten als Ordensmann, ausschließlich der *Mann der Wissenschaft,* für die er arbeitet, lebt, sich völlig opfert und jung, durch eine riesige Tätigkeit aufgerieben, stirbt. Seine Persönlichkeit tritt im öffentlichen Leben nur da hervor, wo die Wissenschaft es fordert. Auch vermochte kein zeitgenössischer Biograph das tiefere und tiefste Geheimnis seines merkwürdigen Seelenlebens würdig, allseitig und feinsinnig genug darzustellen. Seine Werke sind, wie Grabmann richtig sagt [1], die wichtigste und zuverlässigste Quelle für die Zeichnung seines Seelenbildes. Gerade in seinen Werken tritt aber alles Persönliche ganz zurück, mehr als bei seinen großen Zeitgenossen. Wie interessant verstand es Albert, persönliche Reflexionen und Reminiszenzen in seine naturwissenschaftlichen Werke zu verflechten. « Das und das habe ich dort gesehen », « ich selbst habe es mit eigenen Augen gesehen », oder « so und so wurde mir jenes Ereignis erzählt », sind seine häufigen Bemerkungen. Bei Thomas nichts von dem. Umsonst suchen wir bei ihm die erhabene, ergreifende Darstellungsweise, die in Bonaventuras Werken die gottinnige Seele verrät. Thomas bleibt in seinen streng wissenschaftlichen Werken trocken, schlicht, präzis, ohne Schmuck, fast kalt, wie die höchsten Schneefirnen, die, fern vom Wandel der Jahreszeiten, ewig unveränderlich erscheinen. Die eminent polemische Tendenz des Duns Scotus brachte es mit sich, daß auch bei ihm das Persönliche viel stärker in den Vordergrund trat. Noch fremder ist dem Aquinaten das unzufriedene, verdrießliche, pessimistische Wesen Roger Bacons, mit dem dieser fast alle Zeitgenossen — seine Ordensbrüder nicht ausgenommen — herabsetzt, um sich selbst mehr herauszustreichen. Den Ausdruck persönlicher Gefühle und Stimmungen findet man bei Thomas selten, außer in seinen Briefen, wo er mit viel Liebenswürdigkeit auf die an ihn gestellten wissenschaftlichen Fragen antwortet. Und doch besaß er Gemüt. Das Fronleichnamsoffizium beweist es. Aber in seinen eigentlich wissenschaftlichen Erörterungen schweigt es. Nicht einmal Gebete hat er in dieselben verflochten, was doch in jenen Zeiten vielfach, geschah, sogar bei Arabern. Unter diesem Gesichtspunkte ist seine Arbeitsweise und sein System das Unpersönlichste des ganzen 13. Jahr-

[1] Thomas von Aquin (München [7]1946) 33.

hunderts, und seine Eigenart besteht eben darin, daß er alles Individuell-Persönliche vermeidet, um alles der Erkenntnis der Wahrheit und der Konzentration auf sie, auf das Wissen, zum Opfer zu bringen. Hierin ist Thomas der Typ des streng wissenschaftlichen Forschers. Wie das Veränderlich-Singuläre in seiner Erkenntnislehre dem Allgemein-Notwendigen weichen muß, so soll im Wissenschaftsbetriebe das Persönlich-Veränderliche des Forschers dem Wissen völlig geopfert werden. Wo lag die tiefere Wurzel dieser erhabenen, selbstlosen Auffassung der Wissenschaft ? In seiner ergreifenden *Liebe zur Wahrheit*, vor der seines Erachtens alles Augenblickliche, Veränderlich-Vergängliche, alles Armselig-Menschliche weichen sollte. Mit unvergleichlicher Feinheit und Tiefe hat Leo XIII. diesen Grundzug seines persönlichen Wesens mit den Worten gekennzeichnet : « Unice veritatis amator ! » Nicht umsonst hat er kaum über einen Gegenstand so oft und so Tiefes geschrieben wie De Veritate. Hat er nicht in seiner tiefsinnigen Summa contra Gentes I, c. 2, die Aufgabe des wahrheitsuchenden Weisen ausdrücklich zu seiner Lebensaufgabe gemacht ? « Ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur. » Die Wahrheit war sein Lieblingsgegenstand, weil alles umfassend und alles wert. Damit würde jene Anekdote übereinstimmen, die sein Biograph W. von Tocco überliefert, er habe sich an der Tafel König Ludwigs von Frankreich, versenkt in die Betrachtung der Wahrheit, so weit vergessen, daß er plötzlich auf den Tisch klopfte und ausrief : « Jetzt habe ich einen entscheidenden Beweis gegen die Manichäer ! » Auch jene andere Erzählung, die sogar in seinen Heiligsprechungsakten Aufnahme fand, er habe eines Tages erklärt : « Lieber als die ganze Stadt Paris wollte ich die Homilien des hl. Chrysostomus zu Matthäus », paßt zu dieser Einstellung. Angekündigt aber hat sich jene glühende Liebe zur Wahrheit schon in dem kleinen Benediktinerschüler zu Monte Cassino, als er eines Tages plötzlich die für einen kaum zehnjährigen Knaben fast befremdende Frage stellte : « Sag mir, was ist Gott ? »

Manche möchten auf Grund dieser Zeugnisse Thomas von Aquin zu einem Intellektualisten stempeln. Gegen diesen Einwand ist indes festzustellen, daß Intellektualismus und Voluntarismus Extreme sind, die einseitig das eine betonen und das andere vernachlässigen. Thomas hat *Verstand und Willen harmonisch miteinander verbunden*, jedem in seiner Ordnung den gebührenden Platz und Vorrang eingeräumt. Auf prak-

tischem Gebiete hat der Wille auf den Erdenpilger überall den dominierenden Einfluß. Eigentlich geht der erste Anstoß zu jeder menschlichen Tätigkeit, auch der des Erkennens — motus quoad exercitium — vom Willen aus [1]. Selbst die gründlichsten Kenntnisse der Tugenden machen den Menschen noch nicht tugendhaft [2], sondern das tugendhafte Handeln [3]. Den sokratisch-platonischen Satz, der Wille folge immer der richtigen Erkenntnis, verwirft Thomas energisch [4]. Zwar wurzelt die Freiheit im Verstande [5]. Aber Träger und Ausüber der Freiheit ist der Wille [6]. In der unendlichen Spannkraft des geistigen Willens, die kein gebrechlich begrenztes Einzelgut zu bannen imstande ist, liegt die Wahlfreiheit [7]. Die Herrschaft des Willens auch über das praktische Urteil des Verstandes begründet die freie Handlung [8]. Damit führt der Wille mit seinen guten und bösen Habitus das Szepter auf dem ganzen Gebiete des praktisch-sittlichen Handelns. Noch viel eminenter ist die Stellung des Willens auf dem übernatürlichen Gebiete der Gnade. Selbst der Glaube, formell zwar dem Gebiete des Verstandes angehörend, kommt doch nur durch den von der Gnade bewegten Willen zustande [9]. Solange der Mensch auf Erden wandelt, steht die Liebe Gottes weit über der Erkenntnis Gottes [10]. — Alles das lehrt Thomas von Aquin, und er hat darnach gelebt, denn er war ein Heiliger. Über seine wunderbare Herzensreinheit, seine strenge Abtötung, seine Geduld und Seelenruhe inmitten heftigster Diskussionen, seine Demut, die jegliche kirchliche Würde ausschlug, seine kindliche Frömmigkeit, die das Studium mit Gebet begann und begleitete, und vor allem über seine herzgewinnende Güte — Dante nannte ihn « den guten Bruder Thomas » — haben Zeitgenossen bei seiner Kanonisation ergreifendes Zeugnis abgelegt. Fürwahr, Thomas war nicht ein einseitiger Intellektualist, eine kalte, starre Denkergestalt ! Der Wille nahm bei ihm eine hervorragende Stellung ein.

Und dennoch ist die Hingabe an die Wahrheit, die Liebe zu ihr sein tiefster Seelenzug : « Unice veritatis amator ! » Der Wahrheit und ihrer Erkenntnis und ihrem Besitze muß sich bei ihm schließlich doch alles wieder unterordnen, sogar die Liebe Gottes. Nur in dieser harmo-

[1] I-II 9, 1 ; 58, 1.
[2] I-II 58, 5.
[3] I-II 57, 1 ; 57, 5.
[4] I-II 58, 2.
[5] Verit. 24, 2 ; I-II 17, 1 ; I 83, 1.
[6] I 83, 1.
[7] I-II 10, 2 ; 13, 6.
[8] Verit. 24, 1.
[9] II-II 1, 1-5 ; 2, 9 ; Verit. 14, 1.
[10] I 82, 3 ; Verit. 22, 11.

nischen Unterordnung wird die streng aristotelische Einstellung des hl. Thomas im Gegensatze zum Platonismus des 13. Jahrhunderts richtig verstanden. An sich und absolut genommen steht *das Verum über dem Bonum* und daher *der Verstand über dem Willen*, denn die Erkenntnis der Wahrheit bedeutet eine tiefere Immanenz als die Liebe des Guten [1] und der tiefere Grund des Gutseins liegt im Wahrsein [2]. In Gott, den Engeln und Menschen hat er diesen Gedanken wie eine « sacra tessera » durchgeführt, unerbittlich, teilweise sogar im Gegensatze zu seinem Meister Albert d. Gr. Was das für den Thomismus in seinem Kampfe gegen den modernen Voluntarismus und Relativismus, der alles Unveränderliche in Wissenschaft, Moral, Staatslehre, Völkerrecht und Soziologie über Bord geworfen hat, für eine Bedeutung hatte, kommt nur dem zum Bewußtsein, dem die Geschichte vor Augen steht. Das tiefste Wesen der göttlichen Glückseligkeit und jener der Engel besteht in einer Tätigkeit des Verstandes [3]. Die Wesenheiten der geschaffenen Dinge haben den letzten Grund ihrer Unveränderlichkeit nicht im göttlichen Willen oder seiner Macht — denn dann wären sie veränderlich —, sondern in den ewigen, göttlichen Ideen [4], die auch die letzte Grundlage des « Möglichen » und « Unmöglichen » [5] und der Unterscheidung von « an sich guten » und « an sich schlechten » Handlungen sind [6]. Jedes Gesetz [7], vom ewig göttlichen Gesetze [8] herab bis zum Naturgesetze [9] und zu den positiv-menschlichen Gesetzen [10], ist seinem innersten Wesen nach eine Norm des Verstandes, zu der der Wille des Legislators erst sanktionierend hinzutritt. Alles göttliche Wollen und Schaffen, das Thomas gern mit dem des Künstlers vergleicht, ist vom göttlichen Wissen geleitet [11]. Die Wahrheit ist auch das höchste Ziel des Universums [12]. Ihre Erkenntnis ist überhaupt die höchste Stufe der Lebenstätigkeit [13]. Allerdings überragt auf Erden die Gottesliebe die Gotteserkenntnis. Aber jenseits — hierin widerspricht Thomas auch seinem

[1] C. G. IV 11 ; Verit. 22, 11.
[2] I 82, 3.
[3] I 26, 2.
[4] I 14, 12 ; C. G. I 54.
[5] Pot. 1, 3.
[6] I-II 18, 5 ; 19, 5 ; 73, 3.
[7] I-II 90, 1 u. 2.
[8] I-II 93, 1.
[9] I-II 94, 1.
[10] I-II 95, 2.
[11] I 14, 8 ; 19, 5.
[12] C. G. I 1 : Oportet igitur veritatem esse ultimum finem universi.
[13] Met. XII, lect. 8, n. 2544 : Intelligere vita quaedam est et perfectissimum quod est in vita. C. G. IV 11 : Supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum.

Lehrer Albert — tritt die Erkenntnis wieder in ihre Vorrechte; denn das Wesen der ewigen Glückseligkeit des Menschen besteht in der Anschauung der göttlichen Wahrheit [1], aus welcher die Liebe Gottes erst als Frucht hervorgeht, nach den Worten der Schrift: « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum. » [2] Die Gotteserkenntnis ist daher das Ziel, das letzte Ziel aller menschlichen Tätigkeiten [3].

Diese tiefe, großartige Auffassung der Wahrheit wirft Licht, wunderbares Licht auf die thomistische Stellung zur Wissenschaft. Gemeiniglich haben auch noch die Scholastiker des 12. Jahrhunderts die Wissenschaft nur als ein « nützliches Gut » (bonum utile) aufgefaßt, nützlich als Mittel zu einem tugendhaften Leben. Diesen praktischen Nutzen behält sie bei Thomas bei. Aber es gibt unter den Wissenschaften solche, nämlich die spekulativen, die an sich erstrebenswert [4], an sich gut sind, abgesehen von jedem praktischen Zweck, die zum bonum honestum gehören, weil sie dem Menschen als Menschen die seiner vernünftigen Natur entsprechende Vollkommenheit, den Besitz der Wahrheit geben [5], so daß — caeteris paribus — ein Mensch, der mehr Wissen besitzt als ein anderer, vollkommener ist als dieser. In der jenseitigen Welt hängen die Grade der Glückseligkeit allerdings von der Stufe der Caritas auf Erden ab [6]. Aber auch diese muß jenseits wieder dem im lumen gloriae begründeten göttlichen Erkennen den höchsten Rang abtreten.

Alles strebt bei Thomas schließlich zur Wahrheit und ihrem Besitz hin. Sie erkennen, erfassen, lieben, ihr huldigen, ihr sich opfern ist ihm höchste Gottesverehrung, weil sie an sich das höchste Gut ist, weil sie das höchste Ziel des Menschen, des Universums, weil sie Gott selbst und die in ihm ewig strahlende Sonne ist. Ihr galt seine ganze und tiefste Verehrung, Liebe und Hingabe — « unice veritatis amator »!

Aus diesem tiefsten Seelenzuge des Aquinaten, der wunderbaren Hingabe an die Wahrheit, erklären sich eine Reihe von persönlichen Eigen-

[1] I-II 4, 2. [2] I-II 3, 4.

[3] C. G. III 25: Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum eius cognoscere primum verum, quod est Deus.

[4] Ib.: Scientiae speculativae sunt propter seipsas diligibiles.

[5] II-II 167, 1: Veritatis cognitio per se loquendo bona est. De Anima I, l. 1, n. 3: Omnis scientia bona est et non solum bona, verum etiam honorabilis ... Cum igitur scientia sit perfectio hominis inquantum homo, scientia est bonum hominis. Vgl. auch Quodlib. IV 16.

[6] I 12, 6.

schaften und Merkmalen seiner persönlichen Arbeitsweise, die das *typische Gesamtgepräge* seiner wissenschaftlichen Individualität bilden dürften.

1. Sein unerschütterliches *Vertrauen auf die Wahrheit.* Merkwürdig ! Kein großer Geist, weder einer unter den Weisen der alten Zeit, noch die Erfinder der Neuzeit, Kepler, Newton, Pasteur, kennen den Zweifel an der Möglichkeit jeder menschlichen Erkenntnis. Wie dem hl. Thomas, so war auch jenen der Umstand, daß wir überhaupt die Frage : « Erkennen wir etwas ? », d. h. die Frage nach der Tatsache des Denkens stellen können, der schlagendste Beweis gegen den seichten Skeptizismus. Noch unsinniger schien es ihnen, die Erkenntnismöglichkeit beweisen zu wollen, da der Beweis die Möglichkeit schon voraussetzt. Auch kann sich die Hauptschwierigkeit des menschlichen Wissens nicht auf die ersten Prinzipien beziehen, sondern auf das, was nachher folgt ; denn wie es leicht ist, die Türe des Hauses zu finden, aber schwer zu wissen, was drin ist, so sind die ersten Prinzipien, das Tor der Wissenschaft, leicht erkennbar, schwieriger aber, was nachher folgt [1]. Übrigens, wer alles beweisen wollte, auch die ersten Prinzipien, würde wieder nichts beweisen, da alle Beweise auf ihnen beruhen, es wäre ein procedere in infinitum [2]. Dagegen ist Thomas ganz einverstanden, bei den einzelnen zu beweisenden Fragen den hypothetischen Zweifel anzuwenden [3]. Er hat damit mit Aristoteles den späteren Descartes antizipiert, aber nur in dem, was berechtigt war.

2. Im Lichte seiner Hingabe an die Wahrheit erklärt sich der merkwürdige *wissenschaftliche Ernst seiner Überzeugung.* Nicht bloß die Person und seine Stimmungen treten in seiner Forschung vor dem Wahrheitsproblem völlig zurück. Ihm sind die Auswüchse, welche die spätere Scholastik in so argen Verruf brachten, fremd : Formenreiterei, vielfach lächerliche, spitzfindige, nichtssagende Distinktionen, die wirkliche, sachliche Schwierigkeiten nur verschleiern, statt sie zu lösen. Außerordentlich vorsichtig wertet er die Argumente. Sind die Beweise « pro » und « contra » seines Erachtens gleich stark, so bezeichnet er sie als solche, z. B. für und gegen die Möglichkeit einer ewigen Welt [4], immer mit derselben, zuweilen fast ermüdenden Trockenheit und Monotonie, das Bild seiner merkwürdigen inneren Seelenruhe und Seelenharmonie. Der Protestant Lecoultre bemerkt zu dieser Trocken-

[1] Met. II, lect. 1, n. 277.
[2] Met. IV, lect. 6, n. 607.
[3] Met. III, lect. 1, n. 339 ss.
[4] I 46.

heit (« sécheresse ») und Eintönigkeit : « Mais son immense sérieux, son inébranlable puissance de conviction, son entière consécration à une œuvre aussi ingrate, gagnent le cœur malgré tout. » [1]

3. Allmählich sind auch die Modernen Thomas gegenüber gerechter geworden. Die geniale Naturanlage, welche die Liebe zur Wahrheit entflammte, und jene selbstlose, unausgesetzte Pflege der Wissenschaft gaben Thomas eine *Denktiefe*, worin er Albert überragt, die, wie Eucken sagt, überall auf einem « Warum » beharrt [2], und die ihm keiner abgesprochen hat, der ihn näher kannte. Er ist ein unermüdlicher Sucher nach neuen Gründen und neuen Gesichtspunkten und Beweisquellen, reiht dann Beobachtung an Beobachtung, Beweisglied an Beweisglied, erörternd, erklärend, präzisierend, distinguierend und ausscheidend, um schließlich die Resultate in einer Synthese zu verbinden, die den unübertrefflichen Meister zeigt. Man hat diese thomistische « Synthese » oft bewundert, diesen Geist der « merveilleuse ordonnance », wie Gilson ihn nannte [3]. Er ist die Frucht der Tiefe und Penetration der einzelnen Probleme und ihres Zusammenhanges. Wie ein ruhiger, majestätischer Strom bewegt sich seine Spekulation dahin und diese Ruhe täuscht anfänglich fast über die Tiefe hinweg. Aber diese Tiefe kommt uns dann zum klaren Bewußtsein, wenn wir in einer schwierigen Streitfrage, nachdem wir andere Ansichten und die Kommentare gelesen, schließlich zu Thomas, zu seinem Texte, seiner Erfassung des Problems, seiner Präzision, seiner Klarheit und Vorsicht zurückkehren. Der beste Beweis seiner Geistesschärfe ! Sie drang vor, diese Geistesschärfe, wie Jourdain treffend sagt [4], « bis zu den tiefsten Glaubensgeheimnissen und doch ohne die prinzipiellen Grenzen zu durchbrechen ». « Es ist kein Wunder », bemerkt der Protestant Landerer, « daß dieses merkwürdige Gemisch von Tiefe und Genauigkeit und diese enthusiastische Anhänglichkeit an das katholische Dogma und die Philosophie aus Thomas, trotz leichter vorübergehender Gegner, einen der größten Lehrer des Katholizismus machten. » [5]

[1] Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin (Lausanne 1883) 13.

[2] Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit (Sachsa ²1910) 23.

[3] La philosophie au Moyen Age (Paris ²1944) 539.

[4] La philosophie de saint Thomas d'Aquin I (Paris 1858) 172 f.

[5] Realencyklopädie für protestant. Theol. und Kirche, hrg. v. J. J. Herzog (Gotha 1853-68) : Art. « Scholast. Theologie ».

4. Thomas hat tatsächlich zwei Dinge vereinigt, die vielen unvereinbar erscheinen : eine unverbrüchliche *Treue zur Kirche* und daneben eine große *Furchtlosigkeit auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Forschens.* Beides waren Früchte seiner rückhaltslosen Hingabe an die Wahrheit. Leitend war für ihn der Satz, daß die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann und infolgedessen zwischen Vernunft und Offenbarung, deren gemeinsamer Urheber Gott ist, ein Widerspruch überhaupt nicht denkbar ist [1]. Wie hoch erhaben in seinen Augen die Offenbarung über der Vernunft steht, zeigt er in dem Ausspruche, ein einfältiges altes Weiblein (« vetula »), wisse durch die Offenbarung mehr von Gott und den Heilsmitteln als der scharfsinnigste heidnische Philosoph vor Christus [2]. Die Hüterin des göttlichen Depositums aber ist die von Christus auf Petrus gegründete Kirche [3], deren Haupt als Petri Nachfolger der römische Papst ist [4]. Daher jene enthusiastische Anhänglichkeit an Kirche und Papst, von der Landerer [5] gesprochen. Und mit welch feiner, tiefer Lebenskenntnis hat er die moralische Notwendigkeit der Offenbarung für die natürliche Erkenntnisordnung betont ! Auch die natürlichen Wahrheiten würden ohne Offenbarung nur von wenigen, nach langer Zeit und nicht ohne Beimischung von Irrtümern in ihrem Zusammenhange erkannt [6]. Überall ist es die glühende Hingabe an die Wahrheit, die den Aquinaten so unverbrüchlich treu an die Seite der Kirche und des Papsttums stellt.

Und trotzdem kennzeichnet ihn eine völlige Furchtlosigkeit bei der philosophischen Forschungsarbeit. Mit welcher Entschiedenheit betont er die prinzipielle Selbständigkeit der Philosophie ! Sie hat ihre eigenen Prinzipien, die nicht von der Offenbarung abhangen [7]. Mit welcher Zähigkeit hat er 1270 in Paris gegen seine Kollegen an der theologischen Fakultät und selbst gegen den Bischof Stephan Tempier die Einzigkeit der substanziellen Form im Menschen verteidigt ! Er kennt die Gefahren des wissenschaftlichen Studiums : Hochmut, Gottvergessenheit, Mißbrauch zur Sünde, Störung der Frömmigkeit [8], Gefahren, auf die die Gegner des Studiums im 12. Jahrhundert und früher immer hingewiesen hatten. Aber, erklärt er ruhig, das alles ist doch nur per accidens, und darf nicht abhalten, die Wahrheit zu erforschen.

[1] C. G. IV 7.
[2] In symbolum apostolorum c. 1.
[3] II-II 11, 2 ad 3 ; In symbol. apost. c. 12.
[4] C. G. IV 76 ; II-II 89, 9 ad 3.
[5] A. a. O.
[6] C. G. I 4.
[7] I 1, 6.
[8] II-II 167, 1 ; C. G. I 70.

Sehr fein und klug bemerkt er weiter: « Man darf nichts behaupten, was dem Glauben widerstrebt. Man darf aber auch nicht alles, was man für wahr und richtig hält, ohne weiteres als Glaubenswahrheit hinstellen, obwohl es kein Dogma ist. Denn die Wahrheit unseres Glaubens wird bei den Ungläubigen zum Gespött, wenn ein Christ, der nicht mit den nötigen wissenschaftlichen Kenntnissen ausgestattet ist, etwas für ein Dogma ausgibt, was in Wirklichkeit keines ist, und gar im Lichte einer streng wissenschaftlichen Prüfung sich als Irrtum erweist. »[1] Den schlagendsten Beweis, wie ihm die Wahrheit über alles ging und er in ihrem Interesse keine Furcht und keine Schranken kannte, gibt er uns in seinem Kommentar zu Job. Dort stellt er die Frage, ob der bekannte Disput Jobs mit Gott nicht Gottes Würde gegenüber unschicklich war. Kurz und bündig antwortet er: Die Wahrheit kennt keine persönlichen Rücksichten; wer daher die Wahrheit spricht, ist unbesieglich, gleichviel, mit wem er es zu tun hat[2]. Das ist thomistische Sprache!

5. Thomas hat schon zu seinen Lebzeiten viele Gegner gehabt: links die Averroisten, rechts die Platoniker, zu denen anfangs der größere Teil seiner eigenen Ordensbrüder gehörte. Die experimentelle Richtung unter Roger Bacons Führung war ihm noch weniger hold. Dabei führte er mit Albert und Bonaventura den Kampf gegen die Gegner der Bettelorden, die, angeführt von Wilhelm von St. Amour, an der Pariser Hochschule zeitweilig einen außerordentlich gefährlichen Einfluß ausübten. In diesen Polemiken, mochten sie sich gegen Denker früherer Epochen richten oder gegen Zeitgenossen, offenbart der Aquinate ein *edles, ritterliches Wesen*. Auch dieses Verhalten findet volle Erklärung in seiner vorbehaltlosen Hingabe an die Wahrheit. Frohschammer hat ihm zwar « Verketzerungssucht » vorgeworfen[3]. Dagegen bemerkt Eucken, gewiß kein Anhänger des Aquinaten: « In Wahrheit stünde es mit der gegenseitigen Verständigung der Denker besser, wenn alle mit ihren Gegnern verführen wie Thomas verfährt. » Und derselbe fährt dann weiter: « Er pflegt die Erörterung von Streitfragen mit einer ruhigen Darlegung der gegnerischen These samt ihren Gründen

[1] Pot. 4, 1.

[2] c. 13, lect. 2: Sed considerandum est quod veritas ex diversitate personarum non variatur; unde cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet.

[3] Die Philosophie des Thomas von Aquin kritisch gewürdigt (Leipzig 1889) 504.

und Stützen zu eröffnen. Dann erst wird den Bedenken Raum gewährt und die Wendung zur eigenen Überzeugung begründet, das aber ohne eine Beschwörung von Leidenschaften, ohne ein Aufbieten gehässiger Schlagwörter. »[1]

In der Tat gilt auch hier sein Grundsatz : « Die Sache muß sprechen, nicht die Person. » Er kennt die gegnerischen Ansichten, gibt sie mit einer skrupulösen Präzision wieder, oft wörtlich, ohne aber den Namen zu nennen, z. B. bei Anselms ontologischem Gottesbeweis. Er würdigt ihre Gründe, wägt ruhig ab, hebt hervor, was richtig ist ; wenn möglich, interpretiert er sie milde in seinem Sinne, z. B. Aristoteles, Augustin, Pseudo-Dionysius — hierin ging er wohl dann und wann zu weit. Muß er sie bekämpfen, so geschieht es mit Gründen ohne persönliche Invektiven. Zeitgenössische Gegner nennt er selten. Wo Gegner aber Glaube und Sitte gefährden, findet er ihnen gegenüber ernste, warnende Worte, aber immer mit viel Bescheidenheit ausgesprochen. So schließt er den berühmten Traktat gegen die Sigerisch-Averroistische Partei mit den Worten : « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus, aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de tam arduis iudicare ; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur vel ignorantiae consuletur. »[2] — Hartbedrängte Mitbrüder, auch wenn sie nicht einmal zu seiner Geistesrichtung gehörten, suchte er zu schützen und deckte sie mit seiner wissenschaftlichen Autorität. So verteidigte er seinen Mitbruder Petrus von Tarentaise, den späteren Papst Innozenz V., der beim Ordensgeneral wegen angeblich gefährlicher Sätze angeklagt war, mit einer eigenen Schrift[3]. Thomas war kein Hetzer und Verfolger ! Cousin schrieb ihm das Höchstmaß von richtigem und gesundem Urteil zu : « La plus haute mesure de justesse et d'équilibre »[4].

6. Wir beabsichtigen nicht, hier die Stellung des hl. Thomas zu seinen *Vorgängern* eingehender darzustellen. An seinen angeblichen « Sklavensinn » und « Servilismus », den Historiker wie Brucker, Tiede-

[1] Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit, 8.
[2] De unitate intellectus, c. 5, ed. Keeler, 80, 31-37.
[3] Resp. ad Fr. Joh. Vercellensem Generalem Mag. O. P. de articulis CVIII.
[4] Zit. bei J. V. De Groot O. P., Saint Thomas d'Aquin, philosophe. Discours inaugurale à l'Université d'Amsterdam. Rev. thom. 2 (1894) 703.

mann, Tennemann, Buhle und Prantl, den Anschwärzungen der Renaissance folgend, ihm andichteten, glaubt heutzutage kein ernster Kritiker mehr. Dem haben denn auch gerechter denkende Protestanten wie Leibniz, Ritter, Harnack und Eucken entschieden widersprochen. Der Nachweis ist erbringbar, daß Thomas nicht bloß vielfach direkt und indirekt Stellung genommen hat gegen Aristoteles, Averroes, Avicenna, Avicebron, sondern auch gegen die von ihm hochverehrten Autoritäten : Augustin, Pseudo-Dionysius, Damascenus und selbst gegen seinen Lehrer Albert d. Gr. Der Umstand, daß er in den wissenschaftlichen Kämpfen des 13. Jahrhunderts zeitweilig fast allein und vereinsamt dastand, besagt genug.

Aber eines wollten wir hier betonen, daß die Grundsätze, die er über das Verhältnis zu früheren Forschern aufgestellt hat, kerngesund sind und daß auch sie nur im Lichte seiner rückhaltlosen Hingabe an die Wahrheit richtig verstanden werden können.

I. Weder von Liebe noch von Abneigung dürfen wir uns bei der Beurteilung von Meinungen beeinflussen lassen, so lehrt er, sondern einzig und allein von der Wahrheit [1].

II. Wie der Richter beide Parteien hören muß, so wird auch der Philosoph leichter zur Bildung eines abschließenden Urteils gelangen, wenn er die Meinungen und Zweifel verschiedener Autoren kennt [2].

III. Aus zwei Gründen sollen wir (« necesse est ») die Ansichten früherer Philosophen, gleichviel wer sie seien, heranziehen : erstens, weil wir von ihnen das, was sie Wahres gefunden haben, übernehmen können ; zweitens, damit wir das, worin sie geirrt haben, vermeiden oder auch durch den Irrtum leichter zur richtigen Lösung einer Frage gelangen. Insofern haben selbst die Irrenden Anspruch auf unsere Dankbarkeit [3].

Mit solchen weitherzigen, milden, von Wahrheitsliebe getragenen Grundsätzen kann sich doch wohl auch ein Moderner abfinden, wenn er nicht etwa voraussetzt, daß die Menschen vor ihm nichts gedacht haben oder daß die Wissenschaft jeden Tag oder wenigstens jedes Jahrhundert von Grund aus wieder ganz neu aufzubauen sei !

[1] Met. XII, lect. 9, n. 2566.

[2] Met. III, lect. 1, n. 342.

[3] De Anima I, lect. 2, n. 30 : Primo, quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo quia illud, quod male enunciatum est, cavebimus. Met. III, lec. 1, n. 338 ss.

7. Eng verknüpft mit seiner Denktiefe erscheint die schönste Frucht der glühenden, alles beherrschenden Hingabe an die Wahrheit des Aquinaten: sein wissenschaftlicher *Weitblick*. Die Wahrheit ist weit und unermeßlich wie Gott selbst, und wer ihr huldigt, mit der Glut einer großen Seele sich ihr hingibt, dem erweitert sie den Horizont ins Unermeßliche. Weitblick offenbart Thomas unter mehreren ganz verschiedenen Gesichtspunkten.

I. Weitblick in bezug auf das *Wissen überhaupt*. Alles Wissen hat seiner Auffassung nach an sich veredelnden Wert. Darauf haben wir oben hingewiesen. In seinem tiefsinnigen Kommentar in Boethium de Trinitate hat er alle Disziplinen, spekulative und praktische, Künste (artes) und Wissenschaften im eigentlichen Sinn, zu einer großen, gewaltigen Synthese vereinigt, mit Umschreibung des Gegenstandes der einzelnen.

II. Weitsichtig ist seine Auffassung der rein *philosophischen Wissenschaft*. Auf das hat schon Friedrich Überweg hingewiesen. Wir kennen unter den großen Scholastikern keinen, der dem reinen Vernunftforschen, also dem Profanwissen, den gleichen Umfang zugewiesen hätte wie Thomas. Von Roger Bacon reden wir gar nicht, da er traditionalistisch schließlich alles menschliche Wissen, auch das experimentelle, auf die göttliche Offenbarung zurückführt. Wie bei Heinrich von Gent der philosophische Horizont sich wieder verengt, ist bekannt. Den sehr problematischen Charakter der Naturtheologie und Psychologie bei Duns Scotus kennt jedermann. Mit Ockham verschwindet die Metaphysik. Albert d. Gr. war dem Wissensbetrieb nach universeller als Thomas, nicht aber dem Horizonte nach. Es ist geradezu typisch, daß Albert die Notwendigkeit der creatio für eine bloße Offenbarungswahrheit hält, Thomas ihr aber den Charakter einer beweisbaren Vernunftwahrheit gibt [1].

III. Weitblick zeigt Thomas in seinen *Begriffsbestimmungen*. Der Grund hiefür liegt in seiner theozentrischen Problemauffassung. Gott ist ebensogut die Quelle und das Ideal des Wissens wie des Seins und der Vollkommenheit. Das letztere bedingt das erstere. Alles Erkennen und Wollen, Schaffen und Wirken auf Erden, Freiheit und Notwendigkeit haben ihr Ideal in Gott. Häufig hat man diese Universalität der Ideen und Begriffe bei Thomas einer zu weit getriebenen Abstrak-

[1] I 45, 2: necesse est ponere, omnia esse a Deo creata.

tionstendenz, einem Fliehen vor der Realität und Mannigfaltigkeit der Weltdinge zugeschrieben. Mit Unrecht. Dieses Urteil wurzelt in einer Verwechslung der logischen und metaphysischen Ordnung. In Wirklichkeit offenbart die Universalität der thomistischen Begriffe metaphysische Tiefe — je tiefer, desto allgemeiner — ; sie ist nicht eine Flucht vor den realen Einzelgebilden, sondern ein Berücksichtigen derselben nach ihrer ganzen Erscheinungssphäre ; denn, um alle Einzelerscheinungen zu umfassen, müssen die Begriffe weit sein. Sie ist daher auch ein Beweis seiner eminent realistischen Weltanschauung und der Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Weltdinge ; denn je mehr Realgebilde unter einen Begriff gehören, desto realer ist er selbst.

IV. Wie die Ideen, so die *Prinzipien,* da sie aus den ersteren sich konstituieren. Schon Plaßmann und Jourdain betonten die Weite der thomistischen Prinzipien. Leo XIII. wies in seinem unsterblichen Rundschreiben « Aeterni Patris » mit den Worten darauf hin : « Speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent. » Liegt vielleicht in dieser weiten, gewaltigen Spannkraft, die er seinen Prinzipien zugrunde gelegt, der Hauptgrund, warum er für Jahrhunderte herrschenden Einfluß ausübte ? Hat sie ihm nicht in gewissem Sinn den Sieg über Zeit und Raum gegeben ? « Il semble », sagt der Protestant Lecoultre, « n'y pas vivre, ne vivre à aucune époque et en aucun lieu déterminé. »[1] Und Paulsen, der Rufer im Streite gegen den Thomismus, schrieb von seiner Weltanschauung : « Ein mit weitem Blick und großem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Betätigung läßt, um sie zuletzt immer wieder an ihre Grenzen zu erinnern und auf die höhere Quelle der Wahrheit hinzuführen. »[2]

Häufig wurde — auch von Päpsten — auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen, daß Thomas mit seiner Weltanschauung fast seherisch die nach ihm kommenden Geisteskämpfe und Umwälzungen und Bedürfnisse der Jahrhunderte berücksichtigt hat. Wie staunte das vor der sozialen Revolution zitternde 19. Jahrhundert, als Leo XIII. seine weltumspannenden sozialen Prinzipien verkündete ! Was hat seine Lehre von der einzigen substantiellen Form im Menschen für eine Bedeutung für das christliche Dogma, die Psychologie, Soziologie

[1] Essai, 2.
[2] Philosophia militans (Berlin [2]1901) 65.

und Erziehungslehre im Kampfe gegen den alles zersetzenden und jede Verantwortlichkeit zerstörenden modernen Aktualismus! Wie glücklich kam seine Ansicht von der Abstraktion aller Ideen dem, was im modernen Empirismus eines Locke berechtigt war, zuvor! Was vermöchten wir dem heutigen Ansturm, der das Dasein eines göttlichen, höchsten Wesens überall wissenschaftlich in Frage stellt, entgegenzuhalten mit einer Illuminatio divina als letzten Erklärungsgrund unserer philosophischen Erkenntnisse? Thomas hat in der Tat den Stürmen von Jahrhunderten vorgearbeitet und hierin liegt ein Stück seiner Genialität.

Seine wissenschaftliche Persönlichkeit charakterisiert sich durch eine ganze Reihe von hervorragenden typischen Merkmalen, die aber schließlich alle auf seine bewunderungswürdige Hingabe an die Wahrheit zurückgehen. Er ist der Doctor Veritatis.

Doch was ihn über die Schranken des gewöhnlichen menschlichen Wirkens und Einflusses weit hinaushob, ihn zum geistigen Führer eines halben Jahrtausends machte, war seine *Geistestiefe*, sein *wunderbar synthetisierender Verstand*, sein *erstaunlicher Weitblick*.

§ 4

Thomas im Rahmen der Weltphilosophie

Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie aller Jahrhunderte ist trotz aller Irrwege und Täuschungen und der verschiedenen Lösungen der Fragen und Probleme ein Ganzes, wie die Geschichte jeder anderen Wissenschaft. Ohne ein einigendes, alles philosophische Forschen und Werden verbindendes Band, also ohne ein geschichtliches Ganzes, gäbe es überhaupt keine Geschichte der Philosophie und logisch noch weniger ein Kriterium, dieselbe von jeder anderen Wissenschaft zu unterscheiden. Daß es sich bei dieser geschichtlichen Einheit der Philosophie, wie übrigens bei jeder anderen Wissenschaft, nicht um eine bestimmte Lehreinheit handeln kann, leuchtet deshalb schon ein, weil die Abwege und Irrwege auch zur Entwicklung der Wissenschaft gehören. Hier ist die Veritas facti maßgebend, und es ist ebenso wahr, daß im Laufe der Zeiten der Irrtum existierte, wie die lehrinhaltliche Wahrheit. Das Einheitliche in geschichtlichen Entwicklungen kann also nur in gewissen Bestrebungen, Geistesrichtungen gesucht werden, nicht in bestimmten Doktrinen. Und wenn wir das Einheitliche der ganzen Geschichte der Philosophie in die Tendenz, das Bestreben, die höchsten Welt- und Lebensfragen zu lösen, verlegen, wird uns kaum jemand widersprechen ; denn in diesem tatsächlichen Streben sind Wahrheit und Irrtum, Zweifel, Zaudern und Verzagen, Materialismus und Idealismus, Subjektivismus und Realismus, Skepsis und Verzweiflung, ist überhaupt alles miteingeschlossen. Das Streben, die letzten Gründe des Weltalls zu erforschen, ist sicher der ganzen Geschichte der Philosophie eigen, also ihr Einheitliches, ihr Ganzes, das Einheitlich-Ganze der Weltphilosophie.

In welchem Sinne hat Thomas zur Weltphilosophie Stellung bezogen ? Welches ist die Charakteristik des Thomismus in der Weltphilosophie ? Offenbar eine wichtige Frage. Doch hier scheint die Schwierigkeit Riesendimensionen anzunehmen. Aber ist die Frage unlösbar ? Erinnern wir uns nicht, daß unendlich Zerklüftetes und Vielgestaltetes in Natur und Wissenschaft oft auf ein paar wenige

Einheitslinien zurückläuft ? Schließlich ist die Einheit doch immer grundlegender als die Vielheit, die ohne Einheit keine Vielheit ist. Das *Seinsproblem*, sagten wir eingangs, war und wird immer die große Frage der Philosophie bleiben, die Achse, um die sich alles dreht. Tatsächlich scheiden, wie schon Eucken betont hat, drei verschiedene Auffassungen des Seins die ganze Geschichte der Philosophie in drei grundlegend verschiedene Entwicklungslinien : nur Werden ohne Sein, nur Sein ohne Werden, Sein und Werden.

1. Wir werden im Folgenden die von Heraklit in der extremsten Form begründete *Werdephilosophie* genauer ins Auge fassen. Welche Triumphe sie bei Plotin mit seinem seinslosen alles werdenden Gotte und vor allem im modernen Idealismus, Phänomenalismus und Aktualismus feierte, sei hier nur angedeutet. Da sie in ihren letzten Konsequenzen zur Verneinung jeder persönlichen Identität in Gott und dem Menschen führt und damit jedes Wissen und freie Handeln, ja die Vielheit der Dinge und das Werden selbst gefährdet, mußte Thomas von Aquin sie ablehnen, und er hat sie mit Aristoteles abgelehnt.

2. Ebenso unhaltbar war für Thomas die *bloße Seinsphilosophie*, die, von den vorsokratischen Eleaten begründet und von den Pantheisten und Monisten aller Jahrhunderte verteidigt, im Prinzip jede Vielheit und jedes wirkliche Werden leugnete und leugnen mußte, insofern sie sich selber treu blieb. Auch da stellt sich Thomas auf den Boden des Aristoteles und lehnt die bloße Seinsphilosophie ab.

3. Damit waren bei Thomas die Würfel für die aristotelische *Seins- und Werdephilosophie* gefallen. Für ihn gibt es Sein und Werden, Bleibendes und Unveränderliches, Einheit und Vielheit. « Sein » ist *Akt*, der eminent in dem « Insichseienden », in der Substanz, verwirklicht ist, deren Form Prinzip der Einheit, Trägerin der Akzidenzien und Prinzip der Tätigkeit ist. Es gibt aber auch ein « Werden ». Das Werden ist noch nicht wirkliches Sein, weil es erst wird, setzt aber die Anlage zum Sein voraus, sonst könnte es nicht werden ; es setzt potentielles Sein, *Potenz*, voraus, das nur der Veranlagung nach existiert, wie die Pflanze im Samen. Akt und Potenz sind die zwei Grundpfeiler des Weltalls. Damit hat Thomas in der Weltphilosophie Stellung bezogen. Er ist Gegner der einseitigen absoluten Werdephilosophie, Gegner der einseitigen Seinsphilosophie, ein Verteidiger der ontologisch-dynamischen Welterklärung.

Mit dieser Einstellung stand Thomas wissenschaftlich unleugbar

auf aristotelischem Boden. Mit vollem Rechte hat man seine Richtung im 13. Jahrhundert « *Aristotelismus* » genannt. Sie ist es wegen ihrer wissenschaftlichen Grundlage, wegen der Akt-Potenzlehre, die bewußt der thomistischen Synthese zugrunde gelegt wurde und deren logisch-bewußte Weiterbildung, wie wir im Folgenden sehen werden, ein besonderes Charakteristikum des Thomismus ist. Der Umstand, daß der Thomismus philosophisch eminent auf dem Heiden Aristoteles ruht, ist ihm oft, bis auf Jakob Brucker und noch später, zum Vorwurf gemacht worden. Mit Unrecht. Auf dem Boden der Philosophie ist die Wahrheit der gesunden Menschenvernunft maßgebend, woher immer sie kommen mag, von Heide oder Christ, wie schon Albert d. Gr. und nach ihm Thomas selbst gesagt hat. Man erforsche übrigens einmal die letzten und ursprünglichsten Quellgebiete des Augustinismus. Da wird man nicht bloß auf den Heiden Plato und den Juden Philo von Alexandrien zurückgehen müssen, sondern finden, daß selbst der geniale Aurelius Augustinus die charakteristischen Hauptlehren seiner Philosophie, in modifizierter Form, dem Heiden Plotin († 270 n. Chr.) entnommen hat. Indes, hier gilt wie überall : Wahrheit ist Wahrheit, und sie ist das allgemeinste, höchste Kulturgut des Menschengeistes.

§ 5

Die aristotelische Seins-Werdephilosophie und das Christentum

Die gewaltige thomistische Synthese ruht auf der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz als ihrer tiefsten Grundlage. Das wollen wir im Folgenden zu beweisen versuchen. Aber gerade diese Festlegung des Aquinaten auf eine bestimmte Grundtheorie ist für viele ein Stein des Anstoßes. In ihren Augen bedroht sie nicht allein den Fortschritt, sondern sie vergewaltigt auch die göttliche Offenbarung, die als Quelle der absoluten Wahrheit keines bestimmten menschlichen philosophischen Systems bedarf. So etwas behaupten, hieße das Absolute vom Relativen abhängig machen, hieße den Absolutismus des Christentums selbst in Frage stellen. Auch ist es jedem Geschichtsforscher bekannt, daß die patristische Theologie und Philosophie eminent auf platonischer Grundlage stand. Wie oft hat man früher und noch neuestens Plato als Vorläufer des Christentums bezeichnet [1]. Thomas scheint also mit seiner Auffassung einen « Riß » zwischen Scholastik und Patristik verursacht zu haben, was um so glaubwürdiger erscheint, wenn man die mehrfachen Aristotelesverbote von seiten der Kirche im 13. Jahrhundert in Betracht zieht.

Wir sind gezwungen, diesen Einwänden, die die Person des Aquinaten in den Augen mancher in ein eigentümliches Licht stellen, schon hier zu begegnen.

A

Die aristotelische Akt-Potenzlehre und die Offenbarung

Gewiß hängt das Absolute nicht vom Relativen ab. Das Gegenteil ist wahr : das Relative hängt vom Absoluten ab. Aber daraus folgt nicht, daß zwischen Relativem und Absolutem nicht eine innerlich-

[1] Vgl. K. Krogh-Tonning, Plato als Vorläufer des Christentums (Kempten-München 1906).

notwendige Verkettung besteht und bestehen muß, weil das Relative vom Absoluten abhängig ist, sonst wäre es nicht relativ. Darum hat schon der Stagirite ein absolut notwendiges Wesen — Gott — und relativ notwendige Dinge unterschieden, die von jenem bedingt sind. So sind die Dingwesenheiten innerlich-notwendig [1] unveränderlich wegen Gott, der sie seiner selbst wegen nicht ändern kann [2]. Wer nicht absoluter Evolutionist ist, pflichtet diesem Satze bei. Wer sich den Absolutismus des Christentums so vorstellt, daß Gott alles Relative beliebig nach Zeit und Umständen ändern könne, würde unvermeidlich sowohl dem Voluntarismus als auch dem absoluten Agnostizismus zum Opfer fallen. Für uns sind daher beide Sätze irrig : Das Absolute hängt vom Relativen ab, und das Relative ist vom Absoluten unabhängig. Zur Klärung der Frage diene Folgendes.

Es ist durchaus thomistisch, zu sagen : An und für sich drückt die Offenbarung und daher der Glaube keine notwendige Beziehung zur Philosophie aus und bedarf daher auch nicht der Philosophie, denn er ist das Werk der übernatürlichen Gnadenkraft [3]. In diesem Sinne ist das Absolut-Göttliche ganz unabhängig vom Menschlich-Relativen. Wenn aber über eine Offenbarungswahrheit zugleich eine bestimmte philosophische Ausführung vorliegt, steht diese zur Offenbarung, entweder positiv oder negativ, in einer notwendigen innerlichen Beziehung, d. h. sie harmoniert entweder mit der Offenbarung oder ist ihr entgegengesetzt. Wissenschaftlich tritt also jede Philosophie im gegebenen Falle zur Offenbarung in eine notwendige Beziehung, kraft der Einheit der Wahrheit. So wird die Offenbarung immer, und zwar innerlich-notwendig, den Materialismus ablehnen.

Nun die Frage : Drückt die Akt-Potenzlehre oder Seins-Werdephilosophie eine solche innerlich-notwendige Beziehung zur Offenbarung aus ? Wir bejahen diese Frage ohne Zaudern. Drei Positionen, und nur drei, sind in bezug auf sie denkbar : jene der bloßen Werdephilosophie, jene der bloßen Seinsphilosophie und endlich die der Seins-Werdephilosophie.

Die bloße Werdephilosophie, welche jedes bleibende unveränderliche Sein ablehnt, widerspricht kontradiktorisch, also innerlich-not-

[1] Met. IV 5, 1015 b 10 (II 518, 29 s.).
[2] Pot. 1, 3 ad 1.
[3] I 1, 5 ad 2.

wendig den Glaubensartikeln über die Unveränderlichkeit Gottes und seine ewigen Gesetze und Pläne. Die bloße Seinsphilosophie, die weder Vielheit noch Veränderung zugibt, widerspricht ebenfalls kontradiktorisch, also innerlich-notwendig, den Glaubensartikeln von der Schöpfung, der Menschwerdung Christi, seinem Leiden, Sterben und seiner Auferstehung. Folglich ist innerlich-notwendig nur die Seins-Werdephilosophie mit der Offenbarung vereinbar. Also ist der Satz unleugbar wahr : *Nur die Akt-Potenzlehre konnte dem Christentum die wissenschaftliche Grundlage bieten.* Wie tief und grundlegend diese innere notwendige Beziehung der Akt-Potenzlehre zur Offenbarung ist, springt noch evidenter in die Augen, wenn wir überlegen, daß das, was in Gott das Tiefste bezeichnet und seine absolute Unfehlbarkeit als Offenbarenden garantiert, wissenschaftlich durch nichts tiefer ausdrückbar ist als durch seine absolute Wirklichkeit (actus purus). Und wiederum, daß die Grundwurzel der Gebrechlichkeit und Veränderlichkeit des Geschöpfes in seiner Potentialität die letzte und tiefste Erklärung findet.

Somit ist der Sinn unserer These der : *Eine christliche Philosophie, eine christlich wissenschaftliche Synthese muß wegen der Offenbarung auf die aristotelische Akt-Potenzlehre aufbauen.* Insofern ist es auch richtig, zu sagen : Aristoteles ist christlicher als jeder andere heidnische Philosoph. Diese Fassung wird schließlich auch nur jener bestreiten können, welcher als Relativist und Evolutionist die absolute Veränderlichkeit der göttlichen und natürlichen Wahrheit proklamiert. Das wäre aber der Ruin sowohl der Philosophie als auch der Offenbarung.

B

Die aristotelische Akt-Potenzlehre und die patristisch-augustinische Philosophie

Die thomistische Synthese ruht auf Plato und Aristoteles, aber grundlegend auf Aristoteles als dem Vater der wissenschaftlichen Akt- und Potenzlehre. Mit dieser einleitenden Bemerkung ist gesagt, daß die Aristotelesverbote des 13. Jahrhunderts hier keine Bedeutung haben, weil sie nicht der Akt-Potenzlehre galten. Wir haben aber mit jener Bemerkung auch schon die Brücke geschlagen von Thomas zu seinen christlichen Vorgängern, deren Verdienst wir hier besonders hervorheben möchten.

Wie überall, muß man auch in der patristischen Zeit eine doppelte Philosophie unterscheiden, die Philosophie des Lebens oder des gesunden Menschenverstandes (sana ratio) und die wissenschaftlich systematische Weltanschauung.

Ein offener Gegensatz mit den evidenten Forderungen des gesunden Menschenverstandes, also der *Philosophie des Lebens,* des täglichen praktischen Handelns, wird für jede wissenschaftliche Philosophie schließlich verhängnisvoll sein, weil damit die gleiche menschliche Vernunft, die spekuliert, praktisch vergewaltigt wird. Die praktische Lebensphilosophie wird immer Sein und Werden, Einheit und Vielheit der Dinge annehmen ; denn das eine bedingt das andere. Auch die Kirchenväter und patristischen Schriftsteller standen ebensogut auf aristotelischem als auf christlichem Boden. Denn sowohl der Glaube wie auch die sana ratio, der gesunde Menschenverstand, redete ihnen von Sein und Werden. Und indem der Thomismus, Aristoteles folgend, die Akt-Potenzlehre wissenschaftlich zur Grundlage seiner Synthese machte, bestand zwischen ihm und der Patristik nicht bloß keine Kluft, kein Riß, sondern vollständige Harmonie. Vor dem Forum der gesunden Lebensphilosophie waren die Kirchenväter im Grunde Aristoteliker, lange bevor es in der christlichen Aera einen wissenschaftlichen Aristotelismus gab. In diesem Sinne ist es auch nicht falsch, zu sagen : Die Seins-Werdephilosophie war die tiefste Voraussetzung und Grundlage der ganzen christlichen Philosophie, der ganzen Philosophia perennis !

Wissenschaftlich freilich wird man bei den Kirchenvätern und patristischen Schriftstellern selten oder keine zusammenhängenden Ausführungen über Akt und Potenz finden. Selbst Aurelius Augustinus, der die Akt-Potenzlehre aus Plotin kannte [1], führte sie in den beiden Kommentaren zur Genesis nicht zur klaren Erfassung der Materia prima als reiner Potenz. Die Gründe dafür liegen in den Zeitverhältnissen. Die patristische Philosophie bildete, trotz tiefster Einzelspekulationen, noch keine Synthese, besaß also noch kein eigenes Heim. Sie war nur Waffenträgerin des Glaubens, und auf ihren harten, scharfsinnigen Waffengängen lieferte der Platonismus mit seinem Transzendentalismus und Exemplarismus, den Plotin großartig beförderte und Augustin sich modifiziert zu eigen machte, scharfsinnigste Waffen zur Verteidigung des Christentums. Daher die These von Plato als « Vorläufer des

[1] Enn. II, l. 5, c. 1-5.

Christentums ». Welchen Ideenreichtum Thomas aus dieser platonisch-augustinischen Quelle schöpfte, ist bekannt. Aber auch diesen platonischen Transzendentalismus und Exemplarismus hat er wissenschaftlich seiner Synthese auf Grund von Akt und Potenz einverleibt.

Allmählich — damit betreten wir bereits den Boden der Frühscholastik — tritt die Akt- und Potenzlehre als Theorie mehr und mehr hervor. Gewisse stark monistische Tendenzen, zumal jene bei Scottus Eriugena und den extremen Mystikern, förderten das. Siegreicheren Einfluß erlangte die wissenschaftliche Akt-Potenzlehre durch das Erscheinen der arabisch-aristotelisch-jüdischen Literatur in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf die Augustinisten und dann vor allem auf die großen Pariser Lehrer zu Anfang des 13. Jahrhunderts, Wilhelm von Paris, Alexander von Hales, Johann von Rupella und endlich Albert und Bonaventura. Die christlichen Platoniker und Augustinisten stehen somit in der Reihe der großen verdienstvollsten Vorarbeiter der thomistischen Synthese. Damit dürfte die einheitliche Grundlinie zwischen Thomas und den Kirchenvätern und Thomas und dem Augustinismus hinreichend klar angedeutet sein.

C

Die aristotelische Akt-Potenzlehre und der Fortschritt

Auch die Befürchtung, die thomistische Festlegung auf die aristotelische Seins-Werdephilosophie als Grundlage möchte den Fortschritt unterbinden, ist grundlos. Im Gegenteil! Eben durch die Annahme der Akt-Potenzlehre als Fundament steht dem Thomismus der Weg des Fortschrittes offen. Das ist wahr aus einem doppelten Grunde.

1. Vorerst hängt die *Möglichkeit* eines Fortschrittes überhaupt von der Akt-Potenzlehre ab. Die bloße Seinsphilosophie mit ihrem absoluten Einerleisein hebt jede Veränderung und Vielheit auf und schließt damit jede Zunahme und Vermehrung, also jedes Fortschreiten im Wissen aus. Die bloße Werdephilosophie mit ihrem absoluten Einerleiwerden, ohne Sein, besitzt kein Subjekt des Werdens, dem etwas Neues beigefügt werden könnte, unterbindet also wieder jeden Fortschritt des Wissens. Auf diesem Boden standen und stehen alle jene Modernisten und Evolutionisten, welche die absolute Veränderlichkeit der Wahrheit proklamierten. Sie sind Gegner des Fortschrittes. Indem

die Kirche diesen modernsten Grundirrtum proskribierte, hat sie der Wissenschaft den größten Dienst erwiesen. Sie hat aber damit auch den schlagendsten Beweis geliefert, wie falsch die Behauptung ist, sie hätte im Laufe der Jahrhunderte die verschiedensten heterogensten philosophischen Systeme in sich aufgenommen.

Nur die Seins-Werdephilosophie ermöglicht also überhaupt einen wahren Fortschritt!

2. Sie allein eröffnet einen im Prinzip *unendlichen Fortschritt.* Tatsächlich (in actu) wird zwar der menschliche Fortschritt immer ein begrenzter sein, da es außer Gott kein infinitum in actu gibt noch geben kann. Aber, die Akt-Potenzlehre vorausgesetzt, ist ein unendlicher menschlicher Fortschritt möglich, denn es gibt für den Menschengeist, der selber in potentia auf das Unendliche eingestellt ist, keine bestimmten Grenzen. Und da diese unendliche Möglichkeit im inneren Wesen des menschlichen Verstandes liegt und wieder je nach den Individuen, Völkern, Nationen, Rassen, Himmelsstrichen, je nach den wissenschaftlichen Vorarbeiten, physischen Anlagen, Klimas und dem Volksgenius sich verschieden auswirken kann, muß auch der Fortschritt nach all diesen Beziehungen unbeschreiblich verschieden und mannigfaltig sein. Alles das ist aber nur möglich auf Grund der Seins-Werdephilosophie. Sie tritt, mit ihrem infinitum in potentia als Objekt der natürlich philosophischen Ordnung, dem göttlichen infinitum in actu als Spiegelbild an die Seite. Hierin liegt wohl die höchste Würde der thomistischen Philosophie. Die Akt-Potenzlehre gibt sie ihr.

§ 6

Des Aquinaten Ruf und Ruhm

Thomas von Aquin hat sich im Laufe der Jahrhunderte auf philosophisch-theologischem Gebiete eine Autorität erworben, die ihresgleichen sucht. Das möchten wir hier nicht erschöpfend, sondern nur mit einigen allgemeinen Federstrichen zeigen. Wir übernehmen dabei nur die Rolle des « Historikers » — allerdings eines sehr unvollkommenen —, ohne für irgend jemanden Verpflichtungen daraus ableiten zu wollen, da es uns hier nur um geschichtliche Darstellungen geht. Wenn dabei kirchliche Vorschriften mit « verpflichtenden » Akzenten herangezogen werden, werden sie von uns nur referiert, aber nicht interpretiert. Es ist fürwahr nicht unsere Schuld, wenn die kompetente kirchliche Behörde Verpflichtungen auferlegt hat, die wir nur historisch registrieren. Es mag aber doch nützlich und interessant sein, zu erzählen, wie die Kirche im Laufe der Zeiten über Thomas und seine Lehre gedacht hat und welche Autorität sie ihm zuschrieb. Dabei reden wir übrigens nicht allein von der Beurteilung durch die Kirche, sondern von der geschichtlichen Wertung des Aquinaten überhaupt.

Wie jede irdische Erscheinung, war auch der wachsende Ruhm des großen Meisters dem Entwicklungsgesetze unterworfen.

Bis gegen Ende des *13. Jahrhunderts* übt wohl Albert d. Gr. noch einen größeren Einfluß aus als sein Schüler. Beide zählt ihr scharfsinniger Gegner, Siger von Brabant, in seinen « Quaestiones de anima intellectiva »[1] zu den hervorragendsten Philosophen seiner Zeit, gibt aber den Vorrang Albert : « Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas. » Vielleicht treffen deswegen Roger Bacons Schmähungen noch mehr Albert als Thomas. Auch er nennt die beiden « moderni gloriosi »[2], die als Knaben, ohne etwas gelernt zu haben[3], wie die großen Magistri der beiden Bettelorden überhaupt, in ihren Orden ein-

[1] Ed. P. Mandonnet O. P., Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle II (Les Philosophes belges VII, Louvain ²1908) 152.

[2] Communia naturalia, ed. R. Steele, 11-12.

[3] Compendium studii philosophiae, c. 5, ed. Brewer, 426.

traten [1]. Aber von Albert sagt er entrüstet, daß er, trotzdem er das ganze Pariser Studium korrumpiert habe [2], dennoch neben Aristoteles, Avicenna und Averroes in Paris zitiert werde und eine Autorität besitze, wie nie ein Mensch sie je besessen habe, nicht einmal Christus [3]. Für Alberts Vorrang im 13. Jahrhundert spricht vielleicht auch die Tatsache, daß der Ordensgeneral um das Jahr 1269 anfänglich nicht Thomas, sondern Albert zum zweiten Male als Lehrer nach Paris senden wollte, um den damaligen Wirren die Stirne zu bieten. Übrigens erreichte Thomas den Zenit seines Ruhmes erst beim zweiten Pariser Aufenthalt, wie das Kondolenzschreiben der philosophischen Fakultät anläßlich seines Todes bestätigt. Von da an scheint sich selbst Albert vor seinem Schüler in Bewunderung verneigt zu haben. Daher dann seine Reise nach Paris, um seinen toten Schüler in einer Frage — Einzigkeit der Form — zu verteidigen, die er selber anders gelöst hatte. Wenn diese Hinweise richtig sind, dann hat Thomas im letzten Lebensabschnitt einen beherrschenden Einfluß auf seinen großen Meister Albert ausgeübt, und das war wohl sein größter Triumph, ein Vorzeichen seiner späteren Siege.

Den Gründen, warum Albert im 13. Jahrhundert herrschte, braucht man nicht lange nachzuspüren. Seine Universalität, von der sein Gegner Bacon sagt : « vidit infinita » [4], seine gewaltige Persönlichkeit, die eine neue Richtung begründete und während eines langen Lebens als Lehrer, Ordensprovinzial, Bischof, Kreuzprediger und Friedensapostel überall in die zeitgenössischen Bewegungen, Ereignisse und Kämpfe eingriff, erklärt alles.

Der Aufstieg des hl. Thomas zum Fürsten und Führer der Scholastik vollzog sich teilweise unter gewaltigem Geistesringen. So war es anfänglich sogar im

Dominikanerorden

Neben Heinrich von Gent († 1293) aus dem Weltklerus und den Franziskanern Matthaeus ab Aquasparta, Wilhelm von Ware, Wilhelm de la Mare und Duns Scotus († 1308) fand Thomas in seinem Ordens-

[1] Ib. c. 6, 433 ; c. 5, 425.

[2] Opus tert. c. 9, ed. Brewer, 31.

[3] Ib. c. 9, 30 : Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroes allegantur in scholis, sic et ipse : et adhuc vivit et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina. Nam Christus von pervenit ad hoc, cum et Ipse reprobatus fuerit ...

[4] Opus minus, ed. Brewer, 327.

bruder Robert Kilwardby, Primas von England, den mächtigsten Gegner, der am 18. März 1277 sogar, wie bekannt, thomistische Thesen verurteilte. In Meister Dietrich von Friberg, dem deutschen Dominikanerprovinzial von 1293-1296, nahm die mehr neuplatonisch eingestellte Richtung Alberts d. Gr. teilweise scharf Stellung gegen Thomas. Schärfer noch waren die Angriffe des Dominikaners Durandus von St. Pourçain († 1334), der vor W. Ockham nominalistische Thesen vertrat [1].

Thomas besaß schon damals glühende Verehrer und Verteidiger, so die drei Augustinertheologen Aegidius von Rom († 1316), Augustinus Triumphus von Ancona († 1328), Jakob Capocci von Viterbo († 1307), ferner den Karmelitergeneral Gerhard von Bologna († 1317) und den Weltpriester Petrus von Auvergne († 1305). Wie ein mächtiger Wall, um ein Bild Grabmanns [2] zu gebrauchen, umgaben vor allem die Schüler und Verehrer aus dem Predigerorden die Lehre des Meisters von Aquino. Nennen wir Aegidius von Lessines, Bernard von Trilia († 1292), Johannes Quidort von Paris († 1306), Bernard von Gannat († um 1303), Reginald von Piperno, Ptolomaeus von Lucca, Johannes von Neapel († um 1325), Robert von Hereford, Thomas von Sutton, Hervaeus Natalis († 1323), Petrus de Palude († 1342) und später Durandus von Aurillac († 1380), dem dann baldigst der « Princeps Thomistarum » Johannes Capreolus († 1444) folgte. Entscheidender aber noch für den raschen Aufstieg des hl. Thomas war das forsche Eingreifen der Generalleitung des Dominikanerordens zu Gunsten des Englischen Lehrers. Schon das Generalkapitel von Mailand (1278) brach mit seinen Verordnungen Kilwardbys Widerstand. Dann folgen Generalkapitel auf Generalkapitel mit der Weisung « de tenenda doctrina Fr. Thomae » : so 1279, 1286, 1309, 1313, 1315, 1329, 1342, 1346. Die Not der Zeit trieb in diese Richtung hin. Der die ganze christliche Wissenschaft bedrohende, riesig anwachsende Nominalismus Ockhams und die kirchlich-staatswissenschaftlichen Prinzipien des « Defensor pacis » des Marsilius von Padua, verfaßt 1325, kündeten böse Wetter. Aber das Entscheidendste in der Frage für den Orden war die Inter-

[1] Wie stark umstritten damals die Lehre des Aquinaten auch im Orden noch war, zeigt uns die Kontroverse zwischen Durandus und Hervaeus Natalis, Petrus de Palude, Jacob von Lausanne, Joh. von Neapel und anderer. Vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano (Beiträge XXVI, 1. Halbbd., Münster 1927) 211 ff.

[2] Thomas von Aquin (München [7]1946) 63.

vention der höchsten kirchlichen Autorität. Clemens VI. verbot dem 1346 tagenden Generalkapitel des Ordens [1], in irgend einem Lehrpunkte von Thomas von Aquin abzuweichen [2]. Es ist vielsagend, *daß der päpstliche Stuhl selbst in schwerer Zeit, kaum 70 Jahre nach dem Tode des Aquinaten, den Orden auf die Lehre des hl. Thomas verpflichtete.*

Thomas, Geistesführer an Hochschulen und in verschiedenen religiösen Orden

Hierüber sind unsere Berichte schon weit mehr als lückenhaft. Hätte P. Berthier seinen zweiten Band über den « Doctor Communis » vollenden können, wären wir auch hierüber bis ins einzelne unterrichtet worden.

Wie Plaßmann erwähnt [3], wurde Thomas schon sehr bald zum geistigen Führer von mehreren *Hochschulen* erkoren, so von Paris, Salamanca, Padua, Douais, Avignon und Löwen. Leo XIII. führt in seiner Encyclica « Aeterni Patris » außerdem die Universitäten und Studienzentren von Bologna, Neapel, Toulouse, Coimbra und Alcalá (Complutum) an [4]. Wichtig ist der Bericht des Ptolomaeus von Lucca († 1327), Thomas habe schon zu seiner Zeit, also kaum 50 Jahre nach seinem Tode, an der weltberühmten Pariser Hochschule als der « Doctor communis » unbestrittene Autorität besessen [5]. Ob das etwas später bei dem wogenden Kampfe gegen den Nominalismus noch der Fall war, kann mit Recht bezweifelt werden. Jedenfalls war er gerade in diesem Sturme der feste Hort der Wissenschaft und der Kirche, was seinen Aufstieg eminent begünstigt hat.

Bald erhielt Thomas auch den Primat im Lehrplane zahlreicher religiöser Orden und Kongregationen, so der Benediktiner, Augustiner, der unbeschuhten Karmeliter, Redemptoristen, der Söhne des heiligen Franziskus von Paula, des Ordens von der Erlösung der Gefangenen, der Jesuiten, Passionisten, Lazaristen und Barnabiten.

Die Congregatio Cassinensis der *Benediktiner*, die auch für andere

[1] Vgl. H. Denifle O. P., Chartul. Univ. Paris. II (Paris 1891) n. 1147.

[2] Vgl. J. J. Berthier O. P., Sanctus Thomas Aquinas « Doctor communis ecclesiae » (Romae 1914) n. 71.

[3] Vorhallen zur Philosophie gemäß der Schule des hl. Thomas (Soest 1860) 25 f.

[4] Berthier, n. 210.

[5] Vgl. M. Grabmann, Thomas von Aquin (München [7]1946) 65.

Kongregationen des hl. Benedikt maßgebend war, erließ das Dekret: « Ut alumni sequantur doctrinam et philosophiae et theologiae Divi Thomae. »[1] Auf diesen Pfaden wandelt heute noch das von Leo XIII. belobte[2] berühmte Anselmianum in Rom und wandelte einstens die berühmte Benediktinerhochschule in Salzburg unter Babenstuber[3]. Als Leo XIII. in seinem Breve vom 30. Dezember 1892[4] an den *Jesuitenorden* den Lehrprimat des Aquinaten als eine lex perpetua betonte[5], konnte er sich dabei auf eine alte Tradition des großen Ordens berufen. Wer an Liberatore, Taparelli, Kleutgen, Cornoldi, De Maria, Schiffini, Mattiussi, Billot, Remer, Geny denkt, denen Silvester Maurus, Cosmas Alamannus vorangingen, weiß, was die Gesellschaft Jesu seit der Restauration für den Thomismus getan hat. Hatte doch schon der große Stifter Ignatius Thomas als Führer in der Theologie bezeichnet: « In Theologia legetur ... doctrina scholastica divi Thomae » (Const. p. IV, c. XIV, § 1). Daher wurde in der V. Generalcongregatio die Vorschrift für die Theologie erlassen: « Nostri omnino sanctum Thomam ut proprium doctorem habeant. »[6] Dem fügten die Väter noch in der gleichen Congregatio die strenge Weisung bei: Dozenten, welche der Lehre des Aquinaten abgeneigt sind, sollen ohne weiteres vom Lehramte entfernt werden[7]. Daß damit Thomas auch in der Philosophie als aristotelischen Unterbau der natürlichen Ordnung Führer sein müsse, wie Leo XIII. betont hat[8], fand im Orden völliges Verständnis. Bekanntlich hat sich der Orden seit General Aquaviva hinsichtlich mancher thomistischer Thesen eine eigene Stellung gewahrt[9]. Wir lassen diese Frage hier völlig beiseite[10]. Die eiserne Logik der

[1] PLASSMANN, a. a. O. 27.

[2] Allokution vom 12. Nov. 1900. BERTHIER, a. a. O. n. 360.

[3] Vgl. A. ALTERMATT O. S. B., Die Prämotionslehre nach P. Ludwig Babenstuber O. S. B. (Freiburg, Schw. 1931).

[4] Der Wortlaut des Breves bei BERTHIER, n. 318-326.

[5] A. a. O. n. 325.

[6] Vgl. dazu auch M. HEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche II (Paderborn [3]1934) 235.

[7] BERTHIER, n. 320: qui vero ab eo sunt alieni, omnino removeantur.

[8] A. a. O. n. 321.

[9] Dekr. der Studienkongregation vom 27. Juli 1914, Acta Ap. Sed. 6 (1914) 383-386. — Dazu S. Congreg. de Sem. et de Stud. Univ. vom 7. März 1916, Acta Ap. Sed. 8 (1916) 156 f.

[10] Darüber vgl.: Epistola A. R. P. W. LEDÓCHOWSKI, Praepositi Generalis Societatis Jesu, De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda. Zeitschr. f. kath. Theol. 42 (1918) 205-253; T. PÈGUES O. P., Autour de saint

thomistischen Lehrentwicklung wird den richtigen Weg schon finden. Maßgebend ist für uns alle, was Pius XI. in « Studiorum ducem » sagt : Niemand hat Verpflichtungen aufzuerlegen, wo die Kirche keine auferlegt. Maßgebend bleibt aber auch die allgemeine Vorschrift, die derselbe Pius XI. ebendort gab : Trotz der Lehrautorität, die den vortrefflicheren Autoren der verschiedenen katholischen Schulen zukommt, haben doch alle Lehrer der Philosophie und Theologie gemäß der Vorschrift des kirchlichen Gesetzbuches den hl. Thomas wahrhaftig als ihren Führer und Lehrer zu betrachten : « Ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. » Damit ist das Recht, dem strengeren Thomismus zu folgen, sicherlich niemandem bestritten. Wie Leo XIII., der ebenfalls einen gewissen Spielraum für verschiedene Lehrmeinungen offen ließ, persönlich hierüber dachte, hat er in seinem Schreiben an den hochverdienten Michael De Maria S. J. vom 14. Januar 1893 kundgegeben, wo er offen das Prinzip aufstellte : *Je enger der Anschluß an Thomas, desto solider wird die Lehre sein* [1].

Thomas von Aquin und die Griechen

Außerordentlich stark und frühzeitig übte der Aquinate Einfluß auf die Griechen, sowohl auf die Schismatiker als auch auf die Freunde der kirchlichen Unio, die hauptsächlich auf den Synoden von Lyon (1274) und Florenz (1439-1445) besprochen wurde. Auf beiden Konzilien spielte neben den Werken des hl. Bonaventura das thomistische Opusculum « Contra errores Graecorum » und die Summa theologiae eine bedeutende Rolle [2]. Zuerst ein Wort über die Gegner der Unio. Schon Angelus Panaretes soll kaum 30 Jahre nach dem Tode des Aquinaten

Thomas (Toulouse 1918) ; S. Szabó O. P., Die Auktorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie (Regensburg 1919) 133 f. ; F. Ehrle S. J., Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Freiburg 1918) ; A. Horváth O. P., Kampf um den hl. Thomas. Divus Thomas 4 (1917) 186-243 ; J. Ude, Die Autorität des hl. Thomas von Aquin als Kirchenlehrer und seine Summa theologica (Salzburg 1932) 47 u. 195 ff. ; Anonym, De distinctione inter essentiam et existentiam. Zeitschr. f. Kath. Theol. 43 (1919) 760-763 ; P. Gächter S. J., Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925. Zeitschr. f. kath. Theol. 50 (1926) 4-26.

[1] Berthier, n. 326 : « ... hoc apud te penitus persuaso, quod saepius a nobis edictum est, tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam ejiusdem Aquinatis propius accesserit. »

[2] Berthier, n. 391 u. 398.

über 20 Disputationen gegen ihn geschrieben haben, die noch inediert in Oxford liegen [1]. Neilos Kabasilas, seit 1360 Metropolit von Thessalonike, schrieb die wichtigste Streitschrift gegen die Prozessionslehre des Aquinaten, die Michael Rackl [2] nach einer Münchener Handschrift (Cod. Monac. gr. 28) untersuchte. Er, den nachher sein Schüler Demetrius Kydones widerlegt [3], gesteht Thomas ohne Zaudern den Primat unter den Lateinern zu [4]. Fast rührend ist die Klage eines anonymen Schismatikers, die am Rande einer Pariser Handschrift steht : « O Thomas, wärst du doch ein Orientale gewesen und nicht ein Abendländer ! Hättest du doch als Orthodoxer (Schismatiker) über die processio des Heiligen Geistes so wunderbar geschrieben wie über andere Fragen. » [5]

Thomas besaß aber unter den Griechen vor allem bewundernde Freunde. Ein großer Verehrer des Englischen Lehrers war nach seiner Bekehrung Barlaam de Seminaria, von dem wir mehrere Briefe über die Unio der beiden Kirchen besitzen [6], und den schon Boccaccio und Petrarca wegen seiner Gelehrsamkeit rühmten [7].

Ein schlagender Beweis für die Verehrung, welche gelehrte Griechen Thomas entgegenbrachten, sind die *Übersetzungen* zahlreicher Werke des Aquinaten. Einige Werke wurden mehrmals übersetzt. Die Bibliotheken des Athos, die Ambrosiana und Vaticana besitzen eine Reihe von griechischen Handschriften thomistischer Werke [8]. Besondere Bewunderung brachten die Griechen auch den beiden Summen entgegen. Es wurde mehrfach vermutet, schon Maximus Planudes habe um das Jahr 1330 Teilstücke der Summa theologica ins Griechische übersetzt [9]. Sicher hat der Mönch Gregorius Akindynos in der Zeit von 1350 einige

[1] A. a. O. n. 676.

[2] Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas. Divus Thomas (Wien) 7 (1920) 304-317.

[3] Rackl, a. a. O. 307.

[4] A. a. O. 308.

[5] Berthier, n. 679 : « Utinam, o Thoma, non in Occidente, sed in Oriente natus esses ! Utinam orthodoxus esses non minus de Processione Spiritus Sancti quam de aliis quaestionibus, quas admirando prorsus modo tractas. »

[6] P. G. 151, 1245 ss.

[7] Berthier, n. 676.

[8] M. Grabmann, Thomas von Aquin, 70. Vgl. auch Überweg-Geyer, Die patrist. u. scholast. Philos. (Berlin [11]1928) 287 u. 766 ; ferner E. Bouvy, Revue Augustinienne 16 (1910) 401-408 ; M. Rackl, Die griechische Übersetzung der Summa Theol. Byzant. Zeitschr. 24 (1923) 48-60.

[9] Berthier, n. 676.

Kapitel aus Contra Gentes wortwörtlich übersetzt, die im Drucke vorliegen [1]. Ein hervorragender Eiferer für Thomas war der schon erwähnte Demetrius Kydones, der um die gleiche Zeit, wie er selbst erzählt, nachdem er in Mailand das Lateinische erlernt hatte, beide Summen ins Griechische übertrug [2]. Derselbe Demetrius übersetzte das Opusculum ad Cantorem Antiochenum, das wir inhaltlich genauer kennen unter dem Titel: « De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos. » [3] Ein gewisser Prochorus, wahrscheinlich ein Bruder des Demetrius, übersetzte « De aeternitate mundi » um 1358 [4]. Das berühmte Opusculum « De ente et essentia » wurde mehrmals ins Griechische übertragen, so auch von Johannes Argyropulus [5]. Ein enthusiastischer Anhänger des Aquinaten war Georgius Scholarius, später unter dem Namen Gennadius, Patriarch von Konstantinopel († 1464). Er übersetzte die Quaestio disputata « De spiritualibus creaturis » und « De potentia » ins Griechische, wie schon De Rubeis [6] und Quétif-Echard [7] berichtet haben, weiter die Kommentare des Thomas « De Anima » [8] und teilweise jene zur Metaphysik [9]. Zum berühmten Opusculum « De ente et essentia » schrieb er einen eigenen Kommentar [10].

Gennadius nahm mit dem gelehrten Kardinal Bessarion, damals Patriarch von Konstantinopel, am Konzil von Florenz (1439) teil. Bessarion hat bekanntlich über Thomas den Ausspruch getan: « Vir plane peripateticus, non minus inter sanctos doctissimus, quam inter doctos sanctissimus. » [11] So groß soll in jener Synode die Begeisterung der Griechen für Thomas gewesen sein, daß sie sein Festoffizium ins Griechische übersetzt hätten [12]. Doch ist diese Übersetzung bis jetzt nicht nachweisbar.

[1] P. G. 151, 1191.
[2] Berthier, n. 677, mit Verweisen auf Handschr. in der Vaticana u. Paris.
[3] Cod. Vat. Gr. 1093 u. 1122. Berthier, n. 677.
[4] Vat. Gr. 1102. Berthier, n. 678.
[5] Berthier, n. 679.
[6] De gestis et scriptis et doctrina S. Thomae Aq., diss. XI, ed. Leonina Operum S. Thomae I (Romae 1882) clxxv.
[7] Scriptores Ord. Praed. I (Paris 1719) 345 ff.
[8] Vat. Gr. 235.
[9] Berthier, n. 678.
[10] A. a. O. n. 678.
[11] Vgl. a. a. O. n. 679.
[12] A. a. O. 693, Anm. 1.

Thomas und die Konzilien

Schon unmittelbar nach seinem Tode auf dem Konzil zu Lyon (1274) übte Thomas seinen doktrinären Einfluß aus. Das folgende Konzil *zu Vienne* (1311-1312) verurteilte *Petrus Johannis Olivi* († 1297), einen Zeitgenossen des Aquinaten. Als Führer der Spiritualen verfocht er im Sinne des älteren Augustinismus eine Mehrzahl von Seelen im Menschen, eine Auffassung, die im 13. Jahrhundert alle großen Augustinisten verlassen hatten, wenige, wie Kilwardby und Roger Bacon, ausgenommen. Sie traten für die Einzigkeit der Seele ein, was natürlich nicht identisch ist mit der Einzigkeit der Form. Für Olivi war daher die Vereinigung der intellektuellen Seele und des Menschenleibes nicht eine unmittelbare, nicht per se, sondern nur eine mittelbare, d. h. mittelst der anima sensitiva, die mit der geistigen und vegetativen Seele in einer materia spiritualis als Subjekt vereinigt sein sollte. Diese letztere Auffassung verurteilte das Konzil mit den Worten : « Si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. »[1] Da Augustinisten, Ordensbrüder vor allem, Olivis Verurteilung betrieben, darf man nicht annehmen, daß das Konzil die von Thomas gegen die Augustinisten so tapfer verteidigte Einzigkeit der Form irgendwie in die Entscheidung hineinbeziehen wollte, noch den sigerischen Averroismus, der eigentlich die intellektuelle Seele als forma corporis humani auch geleugnet hatte. Was das Konzil im Interesse der Einheit Christi statuieren wollte, war die *Einzigkeit der Seele*. Die Gründe hiefür lagen allerdings auf dem Wege zur Einzigkeit der Form überhaupt, wie Thomas sie verfochten hatte, und insofern kann man von einem Siege des Thomismus auf dem Konzil von Vienne reden.

Wie wir oben andeuteten, suchten kirchlich-wissenschaftliche Kreise

[1] Mansi, Sacr. Concil. collectio XXV, 411. Dazu : T. Zigliara O. P., De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore (Romae 1878) ; F. Ehrle S. J., Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. Archiv f. Lit.- u. Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) 353-416 ; 3 (1887) 1-195 ; Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften, a. a. O. 3 (1887) 409-552 ; J. Koch, Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte. Schol. 5 (1930) 489-522 ; B. Jansen S. J., Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil. Franzisk. Studien 21 (1934) 297-314.

in Schwierigkeiten oft bei Thomas eine Lösung. Die Kirche ist zwar in ihren Entscheidungen selbstverständlich unfehlbar, weil vom Heiligen Geiste geleitet. Aber in der Begründung und Verteidigung ihrer Entscheidungen bedarf sie der philosophisch-theologischen Wissenschaft. Ein prägnantes Beispiel ist das Konzil von *Konstanz* (1414), das gegen Hus zu entscheiden hatte. Dort waren höchste kirchliche Kreise vom Nominalismus oder Ockhamismus verseucht. Kardinal Peter von Ailly, der Präsident der Konzilskommission, vor der sich Hus zu verantworten hatte, war ein Ockhamist, dem Hus ins Gesicht sagen konnte : Was ich gelehrt habe, entnahm ich deinen eigenen Schriften [1]. Luther war bekanntlich auch Ockhamist [2] ; 1520 bekannte er offen, er sei Hussit und Johannes Hus habe schon vor ihm das rechte Evangelium verkündet [3]. Dennoch verurteilt das Konzil Hus. Zu wem hat es in seiner Not wissenschaftlich seine Zuflucht genommen ? Zu Thomas ! Nach Cochlaeus hat Luther später offen bekannt : *Auf dem Konzil von Konstanz hat Thomas von Aquin den Sieg über Hus davongetragen* [4].

Über den Triumph des hl. Thomas im Konzil von *Florenz* (1439 bis 1445), an dem die beiden hervorragenden Thomisten Antoninus von Florenz und Kardinal Turrecremata anwesend waren, wurde schon berichtet. A. M. Juranni O. P. steht nicht an, zu sagen : « Non a vero aberrabit, qui dixerit, Concilium Florentinum compendium esse Summae divi Thomae. » [5]

Seltsam war die Situation im *V. Lateran-Konzil* (1512), an dem der Dominikanergeneral und spätere Kardinal de Vio Cajetanus persönlich teilnahm. Außer auf die Rechte des Papstes über das Konzil, wofür Thomas und Bonaventura die klarsten Richtlinien gegeben hatten, bezogen sich die Entscheidungen auf die Menschenseele, mit der direkten Spitze gegen den lateinischen *Averroismus:* seine « duplex veritas », seine « einzige Menschenseele » (intellectus numerice unus), alles Thesen,

[1] Vgl. P. Tschackert, Peter von Ailly (Gotha 1877) 325 ; G. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., 27 (1913) 291-305, 405-437.

[2] Vgl. H. Denifle O. P., Luther und Luthertum I (Mainz 1904) 569 ff.

[3] J. Jansen, Geschichte des deutschen Volkes II (Freiburg 1897) 94.

[4] Comm. de actis et scriptis M. Lutheri (Mogunt. 1549) an. 1524 ; Berthier, n. 395.

[5] Testimonia ex Catholicae Ecclesiae . . . oraculis pro commendatione Angelici Doctoris (Matriti 1789) 84 ; vgl. Berthier, n. 397, wo noch Spezialbeweise geliefert werden.

die Thomas schon im 13. Jahrhundert im Kampf gegen Siger von Brabant widerlegt hatte [1]. Als dann das Konzil im zweiten Teil seiner Bulle in der Sessio VIII, Dezember 1513, den Dozenten auferlegen wollte [2], die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele zu lehren, war die Situation schwieriger. Thomas hatte die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele entschieden bejaht : « necesse est » [3]. Indes waren von den damals herrschenden Schulen, die thomistische ausgenommen, alle — die Averroisten, Scotisten, Ockhamisten — gegen die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele. Und das Schlimmste war, daß Thomas Cajetan wankte. Schon in den Kommentaren, im Römerbrief [4] und in der Erklärung des Ecclesiastes [5] hatte er gegen die Beweisbarkeit Stellung genommen. Im Konzil selber erhob er sein Veto. Im Bericht heißt es : « Et reverendus dominus Pater Thomas generalis ordinis Praedicatorum dixit, quod non placet secunda pars bullae praecipiens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei. » [6] Dennoch entschied das Konzil einstimmig im Sinne des hl. Thomas. Vielleicht ist das einer der merkwürdigsten Triumphe des Aquinaten gewesen.

Die enorme dogmatische, moralische und disziplinarische Bedeutung des Konzils von *Trient* (1545-1563) ist allen Kennern der Kirchengeschichte bekannt. Auf die einzigartige Rolle, die Thomas bei diesem epochemachenden Konzil spielte, hat Leo XIII. in « Aeterni Patris » hingewiesen. Gewiß, wir betonen es nochmals, ein allgemeines Konzil unter Leitung des Heiligen Stuhles bedarf in seinen Entscheidungen keiner Menschenweisheit, da es von einem höheren Geiste geleitet ist.

[1] Vgl. DENZINGER, Enchiridion n. 738.

[2] Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus . . . (MANSI, Sacr. Concil. collectio XXXII, 842).

[3] I 75, 6 ; C. G. II 78, 79, 82.

[4] In Epist. ad Rom. c. 9, v. 23 (Lugduni 1639) 58b : Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem . . . quae tamen omnia credo.

[5] In Ecclesiasten, c. 3, v. 21 (Lugduni 1639) 609a : Nullus philosophus hactenus demonstravit, animam hominis esse immortalem : nulla apparet demonstrativa ratio ; sed fide hoc credimus et rationibus probabilibus consonat.

[6] MANSI, a. a. O. 843. Cajetan ließ sich zuviel von Pomponatius beeinflussen. Gegen ihn schrieben Barth. de Spina O. P. († 1546), Chr. Javelli O. P. († um 1538), und später vor allem Báñez und Melchior Cano O. P., Vgl. dazu E. MORÁN O. P., Circa humanae animae subsistentiam Caietani elucubratio quaedam. Angel. 11 (1934) 539-546 ; E. VERGA, L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano. Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte, Riv. Fil. Neosc. 27 (1935) Supplem. 21-46.

Aber zur Begründung und Verteidigung der Entscheidungen braucht es neben Schrift und Tradition, und gerade auch wegen dieser Quellen, die Theologie und Philosophie. In diesem Sinne konnte schon Kardinal Vinzenz Justiniani den hl. Thomas « Patrum Concilii (Tridentini) oraculum » nennen [1]. Es ist gewiß bezeichnend, wenn ein Zeitgenosse und ein Kirchenhistoriker von der Größe des Oratorianer-Kardinals Caesar Baronius nach Abschluß des Tridentinums schreiben konnte : « Es ist kaum zu sagen, wie hoch jene reine Lehre des Aquinaten von den Konzilsvätern gepriesen wurde. » [2] Die Behauptung, die Konzilsväter hätten in der 21. Sitzung über die Eucharistie die Entscheidung über eine durchberatene Frage wegen einer Stelle des heiligen Thomas noch verschoben, ist zwar in den Konzilsakten nicht nachweisbar, da in ihnen alles Persönliche vermieden wird. Aber der Augustiner Didacus de Payva, der als Theologe dem Konzil beiwohnte, hat, wie Pallavicini [3] berichtet, die Erzählung bestätigt, was auch P. Piccinardi erwähnt [4]. Für das gewaltige Ansehen, das Thomas im Konzil besaß, zeugt der weitere Umstand, daß jeweils sämtliche Mitglieder des Konzils am Feste des großen Kirchenlehrers im März teilnahmen. Bei dieser Gelegenheit konnte der Festprediger, Johannes Gallus, 1563 vor der ganzen Kirchenversammlung sagen : « Seit seinem Tode ist nie ein Konzil ohne den heiligen Lehrer gefeiert worden. Der Tod hat ihn hingerafft und doch ist er euch gegenwärtig, und er wird ewig lebend zugegen sein mit dem Reichtum seiner Lehre als Erbe. » [5] Die lehrinhaltliche Übereinstimmung der Dekrete und Canones der Tridentinersynode mit Thomas ist bisher noch nicht allseitig bis ins einzelne klar-

[1] Vgl. Berthier, n. 409.

[2] Martyrologium Romanum, die VII Martii, Nota (Annales eccles. XXII [Parisiis-Friburgi Helv. 1880] 333, n. 31 ; Berthier, n. 402) : Vix quisquam ennarare sufficiat, quot vir sanctissimus atque eruditissimus Theologorum praeconiis celebretur, quantumque illius illibatae doctrinae a sanctis Patribus in sacrosancto oecumenico Concilio considentibus fuerit acclamatus. — Schon Baronius hebt daselbst hervor, wie Thomas mit besonderer Auszeichnung den vier größten Kirchenlehrern Augustin, Ambrosius, Gregor d. Gr. und Hieronymus beigesellt wurde.

[3] Istoria del Concilio di Trento, lib. XXIV, c. 10.

[4] De approbatione doctrinae S. Thomae, l. III, q. 6, a. 2. Vgl. Berthier, n. 406.

[5] Nulla ... ab eius felici transitu concilia sine sacro doctore celebrata sunt ... Non ergo potuit ecclesiasticis interesse conciliis morte praeventus : verum ecce superstes atque in aeternum victurus vobis adest, bona sua, spiritales doctrinae thesauros, haereditario iure vobis delegavit (Mansi, Sacr. Concil. collectio XXXIII, 841).

gelegt worden. Diese Frage wäre ein dankbarer Gegenstand für eine Spezialuntersuchung. Aber schon der Franziskaner M. Vivien und der Jesuit Thomas Pius a Ponte haben nach Berthier darauf hingewiesen, daß die große Trienter Kirchenversammlung lehrinhaltlich ebenso wie frühere Konzilien, ja noch mehr, hauptsächlich in ihren Dekreten und Canones dem Aquinaten folgte. Berthier hob noch speziell hervor, wie eng sich das Konzil bezüglich der Rechtfertigung, der Gnade und des Verdienstes (Sessio VI), in den Entscheidungen über die Sakramente im allgemeinen, die Taufe und Firmung (Sessio VII), bezüglich der heiligen Eucharistie (Sessio XIII), des Bußsakramentes und der Letzten Ölung (Sessio XIV), des heiligen Meßopfers (Sessio XXII) und des Ehesakramentes (Sessio XXIV) an Thomas anschloß [1]. Der vom Konzil beschlossene und von Pius V. edierte *Catechismus Romanus* bildet eine glänzende Bestätigung des thomistischen Geistes, der in Trient geherrscht hatte. Ob die Summa theologiae auf dem Konzilstische neben Kreuz, Bibel und den päpstlichen Dekreten wirklich aufgelegt war, geht aus den Konzilsakten nicht hervor, wird aber im folgenden Jahrhundert mehrfach behauptet [2], so z. B. von Antonius de Aubermont, und Leo XIII. hob es besonders hervor [3].

Das gewaltige Ansehen, das Thomas im *Vaticanum* (1870) besaß, wird von niemandem in Frage gestellt. Die letzten Päpste haben immer wieder darauf aufmerksam gemacht.

Thomas und die Päpste

Konzilien und Päpste wetteiferten in der Huldigung an den großen Aquinaten. Wer von den beiden höchsten kirchlichen Instanzen in der Förderung seines Ruhmes mehr geleistet hat, können wir nicht sagen. Jedenfalls war die Zusammenwirkung eine kausal wechselseitige. Auch können wir hier nur einige wenige päpstliche Äußerungen heranziehen, die die Entwicklung aufzeigen.

[1] Berthier, n. 407.

[2] A. a. O. n. 413.

[3] Encycl. « Aeterni Patris » (Berthier, n. 212) : Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini ... una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis, Summam Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.

Offiziell, wenn wir so sagen dürfen, wurde die Autorität der Lehre des hl. Thomas seit seiner Kanonisation am 18. Juli 1323 anerkannt. In der Heiligsprechungsbulle « Redemptorem » hat schon Johann XXII. über Thomas jenen berühmten Ausspruch getan, den Pius XI. in « Studiorum Ducem » [1] wiederholte : « Ipse plus illuminavit ecclesiam, quam omnes alii doctores. » [2] Die Auszeichnung, den vier größten alten Kirchenlehrern Ambrosius, Augustin, Gregor und Hieronymus beigezählt zu werden, wie Baronius, Clemens XII. [3] und Leo XIII. (« Aeterni Patris ») rühmend hervorgehoben haben, wurde dem Aquinaten schon bei der Kanonisation durch denselben Johann XXII. zuteil.

Der Vorwurf, den man dem *Dominikanerorden* oft gemacht hat, er habe sich zu sklavisch auf die Lehre des hl. Thomas eingeschworen, fällt, wenn er begründet ist, auf die höchste päpstliche Autorität zurück. Wir erwähnten, daß Clemens VI. bereits 1346 dem Orden verbot, in irgend einem Lehrpunkte von Thomas abzuweichen. Die Weisung Urbans V. (1362-70) in seiner Bulle vom 31. August 1368 an den Orden ist nicht weniger klar : « Volumus insuper et tenore praesentium vobis iniungimus, ut dicti beati Thomae doctrinam tamquam *veridicam et catholicam sectemini.* » [4]

Welch glühende Begeisterung der große Benedikt XIV. Thomas entgegenbrachte, geht aus der Rede hervor, die er 1756 persönlich an das versammelte Generalkapitel richtete, wo er Thomas als « Theologorum Princeps, Scholarum Angelus, Ecclesiae Doctor » feierte [5]. Wachet über die echte Lehre des hl. Thomas : « Custodiri germanam doctrinam Angelici vestri Magistri », so mahnte Pius VI., als er am 17. Mai 1777 dem Generalkapitel des Dominikanerordens beiwohnte. Und der Papst scheute sich nicht, mit Berufung auf Benedikt XIV. Thomas den Schild des Christentums und der Kirche festen Hort zu nennen : « Christianae religionis clypeum firmumque Ecclesiae praesidium. » [6] Fügen wir dem Gesagten noch die strikte Mahnung Pius X. an das am 7. Mai 1907 in Viterbo versammelte Generalkapitel des

[1] Acta Ap. Sed. 15 (1923) 309-326, abgedr. in : Divus Thomas 1 (1923) 194-208.

[2] Die Bulle « Redemptionem », abgedr. in : Divus Thomas, a. a. O. 210-217 ; Berthier, n. 62-66.

[3] Bullar. O. P. VI 736.

[4] Bullar. O. P. II 259 ; dazu Berthier, nn. 83 u. 175.

[5] Act. Cap. generalium O. P. IX, 196-200 ; Berthier, n. 180.

[6] Act. Cap. generalis O. P., Romae celebrati 17. Maii 1777. Dazu Berthier, nn. 185-186.

Predigerordens bei : « Ihr werdet eifersüchtig über eueren Ordensruhm wachen und euch niemals von den reinen klaren Quellen des Englischen Lehrers entfernen. » [1] Das Recht zum rigorosen Thomismus scheint also auch von Pius X. bestätigt zu sein. Und Pius XI. rechnet es in « Studiorum Ducem », mit Berufung auf Benedikt XV. [2], dem Orden zum besonderen Ruhme an, daß er nie einen Finger breit von Thomas abgewichen sei [3]. Von Anfang an waren es eigentlich die Päpste, welche den Dominikanerorden zu einem strengen Thomismus verpflichteten.

Die Not der Zeit trieb die streitende Kirche oft zu Thomas hin. Wir wollten damit sagen : *die Verteidigung des Glaubens gegen Irrtum und Häresie.* Die Not der Zeit hat Thomas so rasch und glänzend auf das Piedestal des Ruhmes gestellt. Man denke an den gewaltigen Kampf gegen den Nominalismus, Averroismus und nachher gegen die Reformation und den Subjektivismus. Die Werke des hl. Thomas waren mit denen Augustins und Bonaventuras das Waffenarsenal gegen alle Kirchenstürmer. Das erfaßte niemand klarer als die Päpste, die Wächter auf der Völkerwarte. Daher die ruhmreiche Anerkennung, welche die Päpste Pius IX. [4], Leo XIII. [5], Pius XI. [6] dem Aquinaten zollten, er sei nach seinem Tode auf keinem Konzil abwesend gewesen und, wie Pius IX. sagte, seine Lehre sei oft wortwörtlich in die Konzilsentscheidungen aufgenommen worden. Daher die wuchtige Verteidigung der Päpste Benedikt XIII. [7] (1724-1730), Clemens XII. (1730-1740) [8], als gewisse Kreise Thomas des Jansenismus zu verdächtigen suchten. Daher die ruhmreichen Ehrentitel, welche Päpste dem hl. Thomas als Kämpfer für die Wahrheit gegen Häresie und Irrtum gaben. Auch hierin folgt Leo XIII. nur Vorgängern, wenn er Thomas « catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus » nannte [9]. Schon vor ihm hatte Pius VI., wie wir hörten, den Meister von Aquin « christianae Religionis clypeum

[1] Vgl. Berthier, n. 375 : Custodirete gelosamente, ne mai vi discosterete dalle pure e limpide fonte dell'Angelico Dottore.

[2] Acta Ap. Sed. 8 (1916) 397.

[3] Divus Thomas 1 (1923) 207 : Ut verbis utamur Benedicti XV., laudi dandum est (Ordini) non tam, quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit.

[4] Breve an Raymund Bianchi O. P. vom 9. Juni 1870 ; Berthier, n. 195.

[5] Encycl. « Aeterni Patris » ; Berthier, n. 199-218.

[6] Encycl. « Studiorum Ducem ».

[7] Vgl. Bullar. O. P. VI, 545 ; Berthier, n. 167.

[8] Bullar. O. P. VI, 736 ; Berthier, n. 175.

[9] Encycl. « Aeterni Patris » ; Berthier, n. 208.

firmumque Ecclesiae praesidium » gepriesen [1]. Und lange vorher sprach Paul V. von Thomas als von einem glänzenden Kämpen des katholischen Glaubens : « splendidissimi catholicae fidei athletae », an dessen Lehre wie an einem Stahlhelme die gegen die streitende Kirche gerichteten Geschosse der Irrlehrer abgeprallt sind [2]. Das Bekenntnis eines Beza und anderer führender Kirchenfeinde, sie würden mit den übrigen Kirchenlehrern leicht fertig, um die Kirche zu schlagen, wenn Thomas nicht wäre, wurde auch von Leo XIII. als merkwürdige Anerkennung für den großen Meister angeführt [3].

Der Aufstieg des hl. Thomas zum *Lehrprimat der Universalkirche*, wir wollen sagen, zum Fürsten und Führer aller Scholastiker, war ein allmählicher. Er war eigentlich Führer, ehe ihn die Kirche offiziell als solchen bezeichnete. Die Verdienste anderer « Großer » sollten dadurch nicht geschmälert werden. Mit ihm treten in den päpstlichen Dokumenten eines Sixtus V., Alexander VII., Innozenz XII., Benedikt XIII., Pius IX., Leo XIII., Pius X., vor allem Augustin und Bonaventura auf. Doch sollte er als der Erste gelten. Dahin zielen die fortwährenden päpstlichen Empfehlungen. Noch mächtiger förderte den Thomismus die Gründung eigener thomistischer Lehrstühle. So ließ Benedikt XIV. 1754 in Lugo einen Lehrstuhl für thomistische Moral errichten [4]. Ähnlich verlangte Pius VII. im Jahre 1802 einen Thomaslehrstuhl am Generalstudium in Macerate [5]. Wichtiger noch war, daß Leo XII. 1824 Thomas zum Patron aller höheren Studienanstalten im Kirchenstaate erkor [6]. Damit waren die Wege für den Plan des großen Leo XIII. geebnet. Von ihm sagt Pius XI. in « Studiorum Ducem » : Hätte er nichts anderes geleistet als die Restauration des Thomismus, so wäre sein Name unsterblich. Den Plan, Thomas öffentlich und feierlich zum Führer der katholischen Philosophie und Theologie zu erheben, entwickelte Leo XIII. in dem Rundschreiben « Aeterni Patris » vom 4. August 1879. In mehr als 100 Dokumenten [7], gerichtet an Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, Ordensgeneräle, Universitäten, Akademien, Semi-

[1] Berthier, n. 186.

[2] Bullar. O. P. V, 657 (Berthier, n. 142) ... cuius scriptorum clypeo militans ecclesia haereticorum tela feliciter eludit.

[3] Encycl. « Aeterni Patris » ; Berthier, n. 212.

[4] Act. Cap. general. O. P. IX, 231 ; Berthier, n. 179.

[5] Berthier, n. 187.

[6] A. a. O. n. 188.

[7] Die Dokumente im Wortlaute bei Berthier, nn. 196-365.

narleitungen, Gelehrte, Private, Priester und Laien, arbeitete er zielbewußt und unermüdlich auf die Durchführung des Programms hin. Schon in der Ansprache, die er am 7. März 1880 an über 4000 Gelehrte richtete [1], hatte er Thomas als Patron aller höheren Studien in Aussicht genommen, und mit dem Breve vom 4. August desselben Jahres erfüllte er « suprema auctoritate » das Versprochene [2]. Er rühmt bei Thomas nicht bloß seine Tiefe, seine Synthese, seine Klarheit und Weite, mit der er das Gute aus früheren Zeiten umfaßte, die Harmonie von Glauben und Wissen, seinen Einfluß auf Päpste und Konzilien, sondern vor allem auch, daß er die gesamte Philosophie auf die Sinneserfahrung aufgebaut hat [3]. Wie ernst es ihm mit der Lehrnachfolge des hl. Thomas war, zeigen die Worte, die er am 25. November 1898 an den Minoritengeneral schrieb : « Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici res aliena est a voluntate nostra eademque plena periculis. » [4] Diese Worte Leos erinnern spontan an die Mahnung Pius X. in seinem Schreiben vom 23. Januar 1904 an die Thomasakademie in Rom, an die Philosophiedozenten : « Nimirum curae habeant a via et ratione Aquinatis nunquam discedere. » [5] Überall kommt Pius X. auf den Lehrprimat des hl. Thomas zurück : so in seinem Schreiben vom 6. Februar 1906 an Bischof Egger in St. Gallen [6] und in seiner Encyclica « Pascendi » gegen die Modernisten [7]. Pius X. war es auch, der in seinem Motu proprio « Doctoris Angelici » vom 29. Juni 1914 eine Interpretation der Rangordnung der verschiedenen Kirchenlehrer und kirchlichen Schriftsteller erließ, und zwar in dem Sinne, daß alles Lob, das von ihm oder von seinen Vorgängern einem Lehrer gespendet wurde, nur insofern Geltung habe, als jene Lehrer mit Thomas übereinstimmen [8].

[1] A. a. O. n. 228-233.
[2] A. a. O. n. 238-242.
[3] Encycl. « Aeterni Patris » ; Berthier, n. 216.
[4] Berthier, n. 352.
[5] A. a. O. n. 368.
[6] A. a. O. n. 371 : Habentque domesticum in Theologia lumen, divum Thomam Aquinatem, quem non principem solum, sed scholarum sacrarum ducem magistrumque et Leo XIII decessor iussit esse et nos ... confirmavimus.
[7] A. a. O. n. 376.
[8] Acta Ap. Sed. 6 (1914) 338 (Berthier, n. 681) : Quod si alicuius auctoris aut Sancti doctrina a Nobis Nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus ... facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret. — Vgl. dazu J. Ude, Die Autorität des hl. Thomas von Aquin als Kirchenlehrer und seine Summa theologica (Salzburg 1932) 45.

Endgültig gekrönt wurde der Lehrprimat des Aquinaten durch Benedikt XV., der ihn durch Aufnahme in das kirchliche Rechtsbuch (Cod. juris canonici, can. 1366, § 2) feierlichst besiegelte mit den Worten : « Das Studium der Philosophie und der Theologie sowie den philosophischen und theologischen Unterricht der Theologiestudierenden haben die Professoren durchaus im Sinne und Geiste der Lehre und Grundsätze des Englischen Lehrers zu geben und diese Grundsätze heilig zu halten. »[1] Pius XI. hat in seiner Encyclica « Studiorum Ducem » vom 29. Juni 1923 ganz im Sinne seiner Vorgänger Thomas gefeiert. Er proklamiert Thomas nicht bloß als « Studiorem Ducem » und « Patron » der höheren Lehranstalten, sondern auch als « Doctor communis » der ganzen Kirche : « ... sed etiam Communem seu universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam. »[2] Er betont daselbst ebenso wie Pius X. und Benedikt XV., daß der Modernismus nichts anderes sei als ein Abfall von Thomas und daß vor allem die Leugnung der unmittelbaren Erkenntnis des Seins, wie sie Thomas gelehrt, die Wurzel des Agnostizismus war[3]. Er bestätigt nicht bloß den Canon 1366, § 2, und zwar wiederholt, sondern verlangt eindringlich seine Ausführung[4]. Pius XII. endlich hat schon zu Beginn seines Pontifikates in seiner ersten Ansprache an die Studierenden der kirchlichen Hochschulen und Studienanstalten von Rom[5] und später wiederholt[6] die

[1] Philosophiae rationalis et theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.

[2] Acta Ap. Sed. 15 (1923) 314 ; Divus Thomas 1 (1923) 198.

[3] Acta Ap. Sed., a. a. O. 317 ; Divus Thomas, a. a. O. 200 : Hinc enim stirpitus extrahuntur errores opinionesque recentiorum, qui volunt non ipsum ens intelligendo percipi, sed ipsius qui intelligat, affectionem : quos quidem errores agnosticismus consequitur tam nervose reprobatus Encyclicis Litteris 'Pascendi'.

[4] Acta Ap. Sed., a. a. O. 324 ; Divus Thomas, a. a. O. 206 : Sanctum igitur unicuique ... esto quod in Codice iuris canonici praecipitur, ut « philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant » ; atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum.

[5] Acta Ap. Sed. 31 (1939) 245-251.

[6] Epistula ad Rev.mum P. Martinum Gillet, Ordinis Fr. Praedicatorum Magistrum Generalem : De S. Thoma Aq. catholicarum omnium scholarum patrono, deque S. Alberto Magno physicarum disciplinarum cultorum praestite nuper dato. Acta Ap. Sed. 34 (1942) 96-99 ; Allocutio ad Patres Societatis Jesu in XXIX Congragatione generali electores (die 17 sept. 1946). Ib. 38 (1946) 381-385 ; Allocutio

einzigartige [1], auch heute noch gültige Lehrautorität des Aquinaten gefeiert, die richtig verstanden den wahren Fortschritt philosophischer und theologischer Wissenschaft keineswegs behindere, sondern vielmehr lenke und fördere [2].

Wir haben nur referiert und nie von einer Verpflichtung zum Thomismus gesprochen. Aber eine Tatsache wollten wir festhalten: Es gibt einen Lehrprimat des hl. Thomas. Die Kirche, ihre Konzilien und Päpste gaben ihm diesen Primat, und sie gaben diesen Primat dem Aquinaten, ihm, als dem treuesten, hervorragendsten Vertreter und gewaltigsten wissenschaftlichen Verteidiger des göttlichen Depositums der Wahrheit im Sturm der Zeiten. Freilich, wer die Kirche nicht als höchste Wächterin der ewigen Wahrheit auf Erden anerkennt, über der auch im Sturm und Kampf der Zeit eine besondere göttliche Vorsehung wacht, wird diesen Lehrprimat nie völlig zu erfassen imstande sein.

Urteile Moderner über Thomas von Aquin

Wenn wir hier das Urteil einiger Moderner über Thomas beifügen, so geschieht es nur zur Illustration dafür, wie auch moderne Geister in dem Grade bewundernd oder auch in leidenschaftlicher Gegenerschaft — also doch wieder bewundernd — auf die Gestalt des Aquinaten blicken, als sie sein System studierten und besser kennen lernten. Es ist das unsterbliche Verdienst des Protestanten Friedrich Überweg, daß er, im Gegensatze zu den früheren modernen Philosophiehistorikern — zum Teil auch Prantl —, die das Mittelalter nicht studierten und daher über Thomas und Mittelalter, wie einer sagte, « mit Siebenmeilen-

ad Patres delegatos ad Capitulum generale Ordinis Fr. Praedicatorum (die 22 sept. 1946). Ib. 385-389.

[1] Acta Ap. Sed. 38 (1946) 387 : Ipsi ... S. Thomam Aquinatem, harum disciplinarum (theologiae et philosophiae) communem Magistrum, Ecclesiae dedistis, cuius sive in tironibus erudiendis, sive in absconditorum verorum investigatoribus porro ducendis, singularis est auctoritas.

[2] Ib. : De hac re quaeritur, an videlicet quod S. Thomas Aquinas aedificavit, ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei depositum efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit. — Ib. 388 : ... quae vero nova ferunt tempora sagaci ndagatione perpendite et in scientiae sacrae usum convertite.

stiefeln hinwegschritten », Thomas und seine Zeit erforschte und jener Zeitperiode den Platz in der Geschichte der Philosophie einräumte, den sie längst vorher hätte einnehmen sollen. Auch die folgenden Herausgeber der Überweg'schen Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Baumgartner und Geyer, haben ein hohes Verdienst.

Wenn Protestanten, wie der edle *Leibniz*, Thomas zeitlebens bewunderten — Frohschammer selbst gesteht es zu [1] — und Neander den Aquinaten « un Docteur des siècles » [2] nannte, so kam es eben daher, daß sie den großen Kämpen des 13. Jahrhunderts noch besser kannten. Zu den verdienstvollsten Historikern in unserer Sache gehört ohne Zweifel der Franzose *Charles Jourdain*. Mit seinem zweibändigen Werke : « La philosophie de saint Thomas d'Aquin », das die französische Akademie preisgekrönt hat, erregte er berechtigtes Aufsehen. Die erzielten Resultate schienen damals auch vielen von uns neu. Für Jourdain ist Thomas der höchste und vollkommenste Ausdruck des mittelalterlichen philosophischen Denkens [3]. Jourdain steht sogar nicht an, zu sagen, er hätte weder bei Descartes, Leibniz, noch in den deutschen Philosophenschulen wahrhaft tiefe Gedanken gefunden, die nicht schon auch bei Thomas vorhanden gewesen wären [4]. Ein Vertreter Italiens, ein Priester, dem man den Abfall von der Kirche leichter verzieh als die Rückkehr zu derselben, Cristoforo Bonavino (Pseudon. Ausonio Franchi, 1820-1895) hielt Thomas und Kant für die zwei größten Genies. Unter dem Einflusse des gelehrten Professors Bertani in Mailand, der uns oft von dem merkwürdigen Apostaten redete, siegte schließlich Thomas über Kant, den er und sich selbst in seiner Ultima Critica (1889-93) widerlegte. Aus dem wissenschaftlich so fruchtbaren Belgien mit seiner hervorragenden Löwener Schule stammt der Genter Hochschullehrer *Edgar De Bruyne*, der uns mit seinem Buche « Saint Thomas d'Aquin » eine teilweise geradezu glänzende Darstellung des Englischen Lehrers geboten hat, wenngleich leider auch auf ihn Rousselot einen irreführenden Einfluß ausübte. De Bruyne ist kein Anhänger der « Philosophia perennis », denn er sieht nur herrliche Ruinen eines zer-

[1] Die Philosophie des Thomas von Aquin kritisch gewürdigt (Leipzig 1889) xx.

[2] Vgl. H. Lecoultre, Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin (Lausanne 1883) 13.

[3] La philosophie de saint Thomas d'Aquin I (Paris 1858) Intr. xvi : L'expression la plus haute et la plus complète de la pensée philosophique du Moyen Age.

[4] A. a. O. II, 485 f.

fallenen Thomismus [1]. Dennoch ist Thomas auch für De Bruyne eine einzig dastehende Gestalt in der Philosophiegeschichte [2], ein Genie von gewaltiger Denkkraft, ebenso gelehrt wie tief, der vielleicht beste Kenner der Griechen, Araber, Juden und Kirchenväter seiner Zeit [3]. Durch die Synthese Plato und Aristoteles überragend, hat er ein Werk errichtet, so kolossal, wie jenes, das Hegel aufzubauen versuchte [4]. Mit K. Werner nennt er die Summa theologiae des unsterblichen Thomas die großartigste Frucht des mittelalterlichen Wissens [5].

Auch das moderne protestantische Deutschland hat die Größe und Bedeutung des hl. Thomas nicht mehr einfach geleugnet. *Harnacks* Dogmengeschichte ist ein Beweis dafür. Wenn auch nicht immer ohne irrige Auffassungen, so beschäftigt er sich doch sehr eingehend mit der Lehre des Aquinaten [6]. Für ihn ist die mittelalterliche Scholastik Wissenschaft wie jede andere [7]. Thomas habe die Erfahrung ausgezeichnet herbeigezogen [8]. In ihm seien seine Vorgänger und Zeitgenossen untergegangen [9]. « Im letzten Grunde », sagt er wörtlich, « ist das grandiose und komplizierte System (des Thomas) doch höchst einfach. » [10] Selbst *Rudolph Eucken* legte indirekt Zeugnis ab für die geistige Macht des Thomismus. Als der Thomismus unter der Inspiration Leos XIII. sich mächtig erhob, schrieb Eucken gegen diese Renaissance eine eigene Broschüre, die 1886 in erster Auflage erschienen ist. Er leitet sie ein mit den Worten : « Die Philosophie des Mittelalters mit ihrem Höhepunkte, dem Thomas von Aquino, hielten wir für überwunden und abgetan ; was sich von ihr in einzelnen Kreisen erhielt, das dünkte ein bloßer Rest der Vergangenheit. Jetzt aber tritt jenes vermeintlich Überwundene wieder in den Vordergrund des Lebens und verlangt

[1] Saint Thomas d'Aquin (Paris 1928) 102.

[2] A. a. O. 74 : Il est une figure unique dans l'histoire de la philosophie.

[3] A. a. O. 65 : Cet homme de génie, géant de la pensée, érudit et réfléchi, qui connaît le mieux peut-être de son temps, les Grecs et les Arabes, et les Juifs et les Pères.

[4] A. a. O. 67 : Mais, chose curieuse ! cet homme, qui par la synthèse dépasse Platon et Aristote et qui met sur pied une œuvre aussi colossale que celle tentée par un Hegel, s'incline à observer la nature d'un œil scrutateur.

[5] A. a. O. 56 : Le produit le plus grandiose de la science médiévale.

[6] Vgl. Lehrb. d. Dogmengeschichte III (Tübingen [5]1932) 497-502 u. öfters.

[7] A. a. O. 355.

[8] A. a. O. 355.

[9] A. a. O. 497.

[10] A. a. O. 502.

nicht nur Duldung, sondern Herrschaft. »[1] Erwähnt sei hier auch die Ansicht des Streiters gegen den erwachenden Neuthomismus *Friedrich Paulsen*, der von der Weltanschauung des Aquinaten sagte: « Ein mit weitem Blick und großem Scharfsinne durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Betätigung läßt, um sie zuletzt immer wieder an ihre Grenzen zu erinnern. »[2]

Zum Schlusse noch das Zeugnis zweier Schweizer. Der eine, *Heinrich Loriti Glarean*, war ein hervorragender Gelehrter aus Glarus, Professor an der Universität Freiburg i. Br., Freund des großen Erasmus und besonders von Aegidius Tschudi. Trotz der anfänglichen Sympathien für die Reformation blieb er der alten Religion treu. Dieser Humanist schrieb ein herrliches Loblied auf den Englischen Lehrer, den er als den Schild des Glaubens und unter allen Gelehrten das glänzende Himmelsgestirn und ihre leuchtende Zierde feiert[3]. Der andere ist ein moderner Schweizer Gelehrter, der Protestant *Henry Lecoultre*. Die Beschäftigung mit Thomas erweckte in ihm eine fast unbegrenzte Bewunderung für den großen Meister. Wie tief und kurz hat er den unsterblichen Zug seiner Lehre charakterisiert mit den schon erwähnten Worten: « Il semble n'y pas vivre, ne vivre à aucune époque et en aucun lieu déterminé. »[4] Die päpstlichen Erlasse Leos XIII. berührend, bemerkt Lecoultre: « Mit all diesen Erlassen ist Thomas zum eigentlichen Theologen der römischen Kirche und dem authentischen Vertreter

[1] Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit (Sachsa [2]1910) 7.

[2] Philosophia militans (Berlin [2]1901) 65.

[3] Vgl. E. F. J. Müller, Glarean und Aegidius Tschudi (Freiburg, Schw. 1933) 8. — Dr. Müller hat uns das noch ungedruckte Gedicht, das sich in der Staatsbibliothek München (Cod. lat. 28 325) vorfindet, in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt. Hier nur die ersten zwei Strophen:

Sol velut fulvis dominatur astris
Et Leo torvis animosus ursis,
Sicut et cunctas superavit urbes
Roma per orbem.

Sic viros inter venerandus omnes
Sydus aevi nitidum, decusque
Lucidum fulget, fideique scutum
Doctor Aquinas.

[4] Essai sur la psychologie des actions humaines d'après le système d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin (Lausanne 1883) 2.

der katholischen Wissenschaft erklärt worden. Es ist das die höchste Ehre, die jemand erwarten kann, und wir zaudern nicht zu sagen, daß, wenn solche Ehre überhaupt einem Menschen zukommt, sie durchaus ihm gebührt. »[1] Aus diesen Worten spricht unbegrenzte Bewunderung für den Aquinaten. Sie enthalten aber auch eine leise Anspielung auf die Schwierigkeit, die ein Lehrprimat einem Nichtkatholiken begreiflicherweise einflößen muß.

[1] A. a. O. 16 : C'est là le plus grand honneur auquel il pût prétendre et nous n'hésitons pas à dire que si cet honneur était dû à un homme, c'était bien à lui.

THOMISMUS

Der Thomismus, ein Doppelsystem

Der Thomismus ist eine Weltanschauung, ein wissenschaftliches *System*. Diese Synthese, vom Meister von Aquino auf breiter Basis in wundervoller Vielgestaltigkeit, mit « weitem Blick und großem Scharfsinn durchgeführt », wie Friedrich Paulsen sagt [1], hat auch ein Kuno Fischer bewundert [2]. Ihre wissenschaftliche und kulturhistorische Bedeutung kann nur der verkennen, der die beiden Summen, die Quaestiones disputatae und die Kommentare nie näher kennen gelernt hat. « Thomas' Verdienst », bemerkt Rudolf Eucken, « ist der Ausbau, die systematische Durchbildung einer allumfassenden christlichen Weltanschauung ; er hat das Christentum zur Kultur und Wissenschaft in engere Beziehung gesetzt und bei sicherer Wahrung der Herrschaft der Religion auch den anderen Gebieten ein eigentümliches Recht gegeben. » [3] War Thomas nur Theologe ?

Es gibt und es gab schon im 13. Jahrhundert auch eine thomistische Philosophie, eine *philosophische Synthese*, die wir in den folgenden Ausführungen sogar in erster Linie im Auge haben werden. Das Verhältnis der beiden Synthesen, der philosophischen und theologischen, mag später genauer bestimmt werden. Vorläufig weisen wir nur auf die Tatsache ihrer Existenz hin. Ohne sie sind die erwähnten Werke des hl. Thomas unerklärbar. Das deutet auch Eucken an. Nicht ohne Grund hat Otto Willmann diesen Punkt stark betont [4]. Zwar schwindet zusehends die ägyptische Finsternis einer Zeit, in der man, hie und da sogar in scholastischen Kreisen, dem Aquinaten eine eigene, selbständige Philosophie abgesprochen hat. Es ist das Verdienst eines modernen Historikers der mittelalterlichen Philosophie, des Pariser Professors Etienne Gilson, die These einer selbständigen thomistischen Philosophie mit edler Leidenschaft verteidigt zu haben. Er hat auch

[1] Philosophia militans (Berlin [2]1901) 65.
[2] Geschichte der neuern Philosophie I (Heidelberg [5]1912) 69.
[3] Die Lebensanschauungen der großen Denker (Leipzig [2]1896) 254.
[4] Aus der Werkstatt der Philosophia perennis (Freiburg i. Br. 1912) 126 f.

die Hauptursache jener Leugnung und Mißkennung aufgezeigt [1]. Gewiß, Thomas hat die Philosophie nicht getrennt behandelt, wie wir es heutzutage in unseren philosophischen Lehrbüchern tun, sondern zusammen mit der Theologie, indem er die beiden Synthesen organisch zu einer gewaltigen Gesamtsynthese verband. Und das ist einer der größten Gedanken, den die Scholastiker des christlichen Mittelalters in ihren Summen und Sentenzenkommentaren methodisch zum Ausdrucke brachten. Wenn ihm deshalb viele eine selbständige Philosophie absprachen, so geschah es mit Unrecht. Richtiger dachte Jules Simon, wenn er von Thomas sagte: « Er ist ein tiefer Philosoph, ein eminenter Denker. Hauptsächlich der Metaphysik und Moral zugewandt, stieg er zu den höchsten Prinzipien dieser beiden Wissenschaften auf, vertiefte sie zu wahrhafter Philosophie und entwickelte daraus die Konsequenzen mit einer Strenge, einem Geiste der Folgerichtigkeit, einer Methode, die seiner Philosophie den Charakter der Regelmäßigkeit und einer ganz besonderen Größe geben und aus dem Hauptwerk seiner Schriften eine wahre Enzyklopädie des menschlichen Wissens im 13. Jahrhundert machen. » [2] Den großen Gedanken der *Doppelsynthese* in der Summa theologiae hat ein Landsmann des Genannten, Saisset, in tiefschürfender Weise ausgedrückt: « Voici saint Thomas, le maître des maîtres, qui Aristote d'une main, la Bible de l'autre, se dispose à résumer tous les travaux de son siècle dans une encyclopédie gigantesque et à écrire pour l'instruction des âges futurs cette immortelle Somme, où tous les problèmes de la science et de la foi sont décomposés dans leurs éléments, régulièrement discutés, magistralement résolus, où la sagesse profane représentée par le Philosophe contracte un mariage, qui semble indissoluble avec la science sacrée: monument unique par l'ordre, la proportion, la grandeur de l'ensemble, comme par la finesse, l'abondance et la précision des détails. Certes, si jamais la science humaine a présenté l'image de l'éternel et du définitif, c'est au siècle de saint Thomas! » [3]

Das Beste und Gründlichste aber für die öfters angefochtene These von einer selbständigen thomistischen Philosophie hat Ernst Commer vorgebracht. Mit seiner scharfen Unterscheidung und Abgrenzung von Glaube und Wissen hat Thomas seiner Philosophie drei Dinge gegeben,

[1] Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin (Paris [5]1945) 15 f.

[2] Manuel de la Philosophie (Paris 1846) 597.

[3] Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle (Paris 1845) 49.

die ihre Selbständigkeit begründen: *eigene Prinzipien, einen eigenen Gegenstand und eine eigene Methode*[1]. In den unmittelbar evidenten Vernunftprinzipien besitzt die Philosophie eigene, von der Offenbarung unabhängige Grundsätze. Sie schmälert damit die Rechte der Theologie nicht, die in den Glaubensartikeln ihrerseits wieder ihre eigenen, von der Philosophie unabhängigen Prinzipien hat. Nur dann könnte man der Philosophie ihre Existenzberechtigung bestreiten, wenn sie keine eigenen Prinzipien hätte. Das ist ein Grundsatz, der überall bei der Unterscheidung der Wissenschaften und der Bestimmung ihrer Autonomie maßgebend ist. Eine absolute Autonomie der Einzelwissenschaft gibt es überhaupt nicht. Alle Disziplinen greifen schließlich wieder ineinander über, weil die Wahrheit ihr Gegenstand ist. Das begründet innere und äußere, theoretische und praktische Abhängigkeitsverhältnisse unter ihnen. Da keine Wissenschaft ihre eigenen Prinzipien beweist, so kann die eine oder andere von einer dritten sogar ihre eigentümlichen Prinzipien entlehnen. Auch das würde die Autonomie einer Disziplin noch nicht in Frage stellen. Nach Thomas sind aber die Prinzipien der Philosophie nicht einmal irgendwie entlehnte, sondern unmittelbar evidente. — Mit den eigentümlichen Prinzipien gibt Thomas seiner Philosophie ein Zweites, den eigentümlichen Gegenstand, der das ganze riesige Gebiet der natürlichen Wahrheiten umspannt. Gewiß ist die thomistische Philosophie, wie sie aus dem Geiste ihres genialen Urhebers hervorging, nicht eine vollendete. Keine wird es je sein, weil die Wahrheit unendlich ist. Unverdrossen haben Tausende und abermals Tausende aus allen Orden und Ständen, seinen Pfaden folgend, weiter gearbeitet. Andere werden folgen. Die thomistische Philosophie ist fortschrittsfähig und fortschrittsfreundlich. Was aber ihr Begründer selber auf dem Gebiete der natürlichen Wahrheiten in seinen beiden Summen, seinen Kommentaren und Opuscula leistete, haben jederzeit alle bewundert, die sich ernstlich damit beschäftigt haben. Das hat Leo XIII. in seiner denkwürdigen Enzyklika «Aeterni Patris» so prägnant gesagt: «Es gibt kein Gebiet der Philosophie, das er nicht scharfsinnig und zugleich gediegen behandelt hätte; seine Untersuchungen über die Gesetze des folgernden Denkens, über Gott und die unkörperlichen Substanzen, über den Menschen und die übrigen sinnlichen Dinge, über die menschlichen Handlungen und ihre Prinzipien sind derart,

[1] Die immerwährende Philosophie (Wien 1899) 95 ff.

daß darin sowohl eine Fülle von Stoff als auch passende Anordnung der Teile, zweckmäßigste Methode, Sicherheit der Grundsätze und Kraft der Beweise ... zu finden sind. » — Ein Drittes ist mit den eigentümlichen Prinzipien und dem Erkenntnisobjekt ebenfalls gegeben: die besondere Methode. Methodisch verfahren Philosophie und Theologie grundverschieden. Für die erste ist der Weg des apodiktischen Vernunftbeweises mit all seinen untergeordneten Momenten maßgebend, für letzte der Autoritätsbeweis aus den Quellen der positiven Offenbarung und ihrer Vermittlung durch das göttlich garantierte kirchliche Lehramt.

Der Thomismus ist also eine Lehrsynthese. Nicht allein das. Er ist ein Doppelsystem aus Philosophie und Theologie. Beide sind kraft ihrer verschiedenen Prinzipien voneinander verschieden und daher in ihrer eigentümlichen Sphäre durchaus autonom. Die eine, einheitliche, widerspruchslose Wahrheit, welche beide zum materiellen Gegenstand haben, läßt einen Widerspruch zwischen beiden gar nicht zu, ja ermöglicht es sogar, daß sie, unter einem anderen Gesichtspunkte wieder einander untergeordnet, zusammen ein harmonisches Ganzes, die *christliche, natürlich-übernatürliche Welt- und Lebensanschauung* ausmachen, die in den mittelalterlichen Summae theologicae auch methodisch den prägnantesten Ausdruck gefunden hat.

Charakteristiken des Thomismus

Wir haben im vorigen die Persönlichkeit des hl. Thomas als Wissenschafter zu charakterisieren versucht. Wir glaubten, sein vielgestaltiges schöpferisches Arbeiten und Schaffen aus seiner glühenden Hingabe an die Wahrheit einheitlich erklären zu können. Wäre es vielleicht möglich, in seinem philosophischen System ein *grundlegendes Moment, etwa einen Lehrpunkt aufzuzeigen, dessen konsequente Durchführung sein System in seiner Eigenart charakterisieren würde?* Damit haben wir eine wichtige und schwierige Frage aufgeworfen.

Ihre *Wichtigkeit* ist einleuchtend. Die lehrinhaltliche Charakteristik eines Systems berührt gleichsam seine Seele. Charakteristiken können mehr oder weniger tief das Wesen einer Sache zeichnen, je nachdem sie uns nur das eine oder andere von mehreren abgeleiteten Merkmalen angeben, oder mehrere derselben zusammen, oder endlich

jenes tiefste Merkmal, von dem alle anderen als abgeleitet zu betrachten sind. Eine Charakteristik des Thomismus, die den eigentlichen Kern desselben trifft, wäre aber nur dann möglich, wenn es gelingen würde, im thomistischen System ein Prinzip aufzuzeigen, das 1. wissenschaftlich jene scharfe Unterscheidung von Theologie und Philosophie begründet, die der christlichen Philosophie ihre Autonomie gibt und auf welche Thomas zugleich die Harmonie von Glauben und Wissen aufgebaut hat ; das 2. in seiner Entwicklung den Thomismus schon in seiner Entstehung im 13. Jahrhundert charakterisiert und von den damals herrschenden anderen Geistesrichtungen unterscheidet, und doch auch wieder ihrer Mitarbeit an der christlichen Philosophie gerecht wird ; auf das 3. alle wichtigsten Lehrpunkte und methodischen Momente der thomistischen Philosophie zurückführbar sind.

Mit einem solchen grundlegenden Prinzip hätten wir dann tatsächlich ein Charaktermerkmal, das den Thomismus in seiner innersten Eigenart bestimmte und ihn von anderen Richtungen unterschiede.

Damit ist aber die *Schwierigkeit* des Problems grell beleuchtet. Sie tritt noch stärker hervor, wenn wir die verschiedenen Meinungen über den Charakter des Thomismus ins Auge fassen. Hierüber sind wir allerdings nur sehr unvollkommen unterrichtet. In vielen philosophiegeschichtlichen Werken haben wir überhaupt nichts gefunden, was über die Bedeutung einer bloßen Andeutung hinausginge.

Ziemlich allgemein betont man den *aristotelischen Lehreinschlag* im Thomismus. Aristoteles, so sagt man, ist Führer auf philosophischem Gebiete an Stelle Platos und Augustins. Deshalb nennt man die philosophische Richtung des Aquinaten im 13. Jahrhundert auch einfach die « aristotelische ». Von einer « Aristotelessucht » und « -Raserei » hat bekanntlich schon Jak. Brucker gesprochen [1], ohne aber Scholastik im allgemeinen und Thomismus genauer voneinander zu unterscheiden.

Von neueren Autoren wird am häufigsten die *klare Unterscheidung von Glaube und Wissen und die Harmonie beider* als Charaktermerkmal hervorgehoben. So unter anderen von Commer [2], Jourdain [3], Mandonnet [4],

[1] Hist. crit. phil. III (Lipsiae 1743) 885.
[2] Die immerwährende Philosophie, 95.
[3] La philosophie de saint Thomas d'Aquin I (Paris 1858) 435.
[4] Siger de Brabant I (Les Philos. belges VI, Louvain ²1911) 55 ff.

Grabmann [1], Werner [2], Endres [3], Willmann [4], Baldwin [5], Überweg [6]. Manche ältere Historiker, besonders Gegner der Scholastik, wie z. B. J. Brucker und J. G. Buhle, sahen in dieser Harmonie ein sklavisches Dienstverhältnis der Philosophie zur Kirche. Von ihnen sind auch Schwegler [7] und Kirchner [8] beeinflußt.

Mehrere verdiente Historiker betonten außer dem Aristotelismus und der Harmonie von christlichem Glauben und Wissen noch einzelne Lehrpunkte als besonders grundlegend: so Stöckl [9] und Grabmann [10] den Begriff der ersten *Substanz*, Überweg das *Kausalprinzip* [11]. Grabmann hält die Lehre von *Akt und Potenz* für die zwei Grundpfeiler der thomistischen Metaphysik [12]. Albert Farges bezeichnet die gleiche Lehre als das Fundament und die Grundlage der ganzen aristotelisch-thomistischen Philosophie [13]. Schon vor ihm hatte der gelehrte Vacherot zu unserem Problem erklärt: « Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule, qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience: Puissance et Acte, ces deux mots résument toute sa pensée et expliquent toute chose. » [14] Noële Maurice-Denis hat vor allem auf die Wichtigkeit des potentiellen Seins im aristotelisch-thomistischen System aufmerksam gemacht [15]. Beide, Maurice-Denis und Farges, haben das Verdienst, den Nachweis für die grundlegende Tragweite des potentiellen und aktuellen Seins zum Teil geliefert zu haben. Wir werden uns später ihre Resultate zunutze machen.

Mandonnet versuchte, den Thomismus des 13. Jahrhunderts von dem damaligen Augustinismus durch eine Anzahl von bestimmten Thesen zu unterscheiden, die aber De Wulf nicht alle als ausschließlich

[1] Thomas von Aquin (München [7]1946), 97.
[2] Der hl. Thomas von Aquino III (Regensburg 1859) 655.
[3] Geschichte der mittel. Philosophie (Kempten 1908) 144.
[4] Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, 127.
[5] Dictionary of Philosophy and Psychology (New York 1902) 696: Thomism.
[6] Die patrist. u. schol. Philos. (Berlin [11]1928) 428 ff.
[7] Geschichte der Phil. im Umriß (Stuttgart [6]1868) 126 f.
[8] Geschichte der Phil. (Leipzig [3]1896) 239.
[9] Geschichte der Phil. des Mittelalters II (Mainz 1865) 448.
[10] A. a. O. 87.
[11] A. a. O. 431.
[12] Die Philosophie des Mittelalters (Sammlung Göschen, Berlin 1921) 93.
[13] Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance (Paris [2]1891) 17 u. 23.
[14] Zit. bei A. Farges, a. a. O. 19.
[15] L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin (Paris 1922).

thomistische anerkennen wollte. Wir werden darauf zurückkommen. Der Brauch, die wichtigsten thomistischen Lehrresultate auf den verschiedenen philosophischen Gebieten : Kosmologie, Psychologie, Ontologie, Naturtheologie, Ethik usw. summarisch hervorzuheben, ist in neuerer Zeit allgemeiner geworden. Das ist zu begrüßen. Man markiert damit die Geistesrichtung des Aquinaten genauer. Aber ohne eine Reduktion, eine Zurückführung dieser zahlreichen, vielgestaltigen Lehrresultate auf eines oder wenige Grundprinzipien läßt sich die Einheit der Synthese in der Vielheit der Lehren nicht erklären und kann folgerichtig von einer Charakteristik im strengeren Sinne nicht die Rede sein. Schon vor bald 300 Jahren hat Antonius Reginaldus O. P. eine solche Reduktion versucht [1]. Nach ihm ruht das ganze thomistische System auf drei Hauptprinzipien. Das erste : *Ens est transcendens,* das die Analogie des Seins begründet und zur Unterscheidung des potentiellen und aktuellen Seins — Potentia et Actus — führt ; das zweite : *Deus est actus purus,* das auf dem Wege der Ursächlichkeit aus den Geschöpfen und ihrer Kontingenz erweisbar ist ; das dritte : *Absoluta specificantur a se, relativa ab alio,* aus dem sich ergibt, daß die Tätigkeiten und ihre habituellen Vollkommenheiten sich teleologisch durch ihre Objekte unterscheiden, und zwar spezifisch [2].

Unsere Darstellung der Charakteristiken, die vom Thomismus mehr oder weniger bewußt aufgestellt wurden, ist unvollkommen und lückenhaft. Dennoch sind schon hier tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten festzustellen. Eine Überbrückung dieser Gegensätze scheint von vornherein ausgeschlossen. Tatsächlich verschwinden aber Gegensätze oft durch ihre Zurückführung auf eine höhere Synthese. Das scheint uns hier der Fall zu sein. Die Mehrzahl der aufgestellten Charaktermerkmale enthalten ein wertvolles Stück Wahrheit, sind *vereinzelte typische Merkmale* des Thomismus, aber nur *sekundäre,* abgeleitete, die, wissenschaftlich vertieft, auf ein einziges, einheitliches Prinzip zurücklaufen, die Lehre von *Actus und Potentia.* Thomas hat diese Lehre von Aristoteles übernommen, und das zeichnet bereits seinen Aristotelismus, der ihm stets nachgerühmt wurde, obwohl er, wie oben gesagt, Plato, Plotin, auch Augustin und anderen Quellen zahllose Lehrpunkte seiner philosophi-

[1] Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis (Tolosae 1649 ; Editio nova Parisiis, Lethielleux, 1878).

[2] Vgl. dazu E. Commer, Die immerwährende Philosophie, 89-91.

schen Weltanschauung entnommen hat. Diese These muß indes noch genauer gefaßt werden.

Thomas ist im Mittelalter und vor allem im 13. Jahrhundert nicht der einzige, der die Theorie von Akt und Potenz zur seinigen gemacht hat. Auch bei den übrigen Scholastikern, besonders den großen, spielt die aristotelische Lehre vom real möglichen und real wirklichen Sein eine große Rolle. Was ihm aber unseres Erachtens eigen und eigentümlich ist, das war die scharfe logische Durchführung und Weiterführung der Unterscheidung von Akt und Potenz in seinem Systeme. In diesem Sinne wurde die aristotelische Lehre von Akt und Potenz bei ihm zum eigentlichen Einverleibungsprinzip der verschiedenen Elemente, die er aus verschiedenen Quellen in seine Synthese aufnahm, zur wissenschaftlichen Grundlage der Lösung von Glaubens- und Wissensproblemen, zum Unterscheidungsmerkmal von den übrigen Richtungen des 13. Jahrhunderts, zum Zentralgedanken seiner wichtigsten philosophischen Lehrpunkte und methodischen Momente. **In der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt erblicken wir das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus.**

Die aristotelische Lehre von Actus und Potentia

Was hat Aristoteles veranlaßt, ein potentielles Sein anzunehmen? Wie hat er es begründet? Wie ist es genauer aufzufassen? Veranlassung, Begründung, Begriff des potentiellen Seins, das sind die drei hier näher zu erörternden Fragen.

Für den Stagiriten ist das sinnfällig, tatsächlich Gegebene der Ausgangspunkt alles Philosophierens. An diesem Prinzip läßt er nie rütteln und nie markten. Von ihm geleitet, tritt er in seiner Physik und Metaphysik als Kritiker in die Arena gegen die Vorsokratiker, die ihm *Veranlassung* zur Annahme des potentiellen Seins boten. Zwei extreme Richtungen liegen vor ihm, die, trotzdem sie einander diametral gegenüberstehen, dennoch beide auf dasselbe Endresultat, den *Monismus*, hinauslaufen.

a) *Heraklit* ist Führer der einen Richtung. *Alles ist nur Bewegung*, πάντα ῥεῖ ist sein oberster Grundsatz. Für ihn gibt es also nur Bewegung, nur Werden, nur Geschehen, nur Veränderung. Es gibt Bewegung, antwortet ihm *Aristoteles*, es gibt ein Werden, Geschehen, Verände-

rungen, aber es gibt auch *Sein, Bleibendes, Unveränderliches*, d. h. Actus, wirkliches Sein. Die Leugnung jedes bleibenden, bestimmten Seins würde das Werden selbst in Frage stellen, denn ein Werden ohne ein Werdendes, ohne einen bleibenden Träger, eine Veränderung ohne etwas Bleibendes, das von einer Seinsweise in die andere übergeht, ist überhaupt undenkbar [1]. Ist alles nur « Werden », so ist nichts, und wenn nichts ist, ist alles dasselbe, Wahres und Falsches, Sein und Nichtsein [2], Werden und Nichtwerden. Das erste und oberste wissenschaftliche Prinzip des Widerspruches würde in Frage gestellt [3]. Diese scharfsinnige Kritik des Stagiriten trifft nicht bloß Heraklit, den Vater der « Werdephilosophie ». Sie ist wissenschaftlich auch heute noch vernichtend für den gesamten modernen Aktualismus von Locke bis Hegel, herab bis Bergson, der bekanntlich den monistischen Satz wiederaufgestellt hat : « alles ist alles ».

b) Führer der zweiten extremen Richtung waren die *Eleaten:* Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zenon. Parmenides hat ihre Lehre auf die Spitze getrieben [4], Zenon sie in dieser schärfsten Form verteidigt. Im Gegensatz zu Heraklit anerkennen sie nur Aktuelles, absolut bleibendes Sein, *kein Werden, keine Veränderung*, weder eine akzidentelle noch eine substanzielle (generatio und corruptio), *keine Vielheit der Dinge* [5], nur ein einziges Einerleisein, Monismus. Berühmt ist ihr Hauptargument : Nichts wird, denn entweder entstände es aus nichts oder aus etwas ; aus nichts wird nichts ; was aus etwas wird, wird nicht, weil es schon war. Darauf die Antwort des *Aristoteles:* Zwischen Nichts und dem wirklichen Sein gibt es ein Drittes : das *potentielle Sein*. Daher die Lösung des Einwandes : Das, was entsteht, wird nicht aus etwas Aktuellem, wohl aber aus Potentiellem, so daß, was nur real möglich war, wirklich wird [6]. — Übrigens rechnet Aristoteles zu dieser Art Monisten nicht allein die Eleaten, sondern die früheren Philosophen überhaupt [7]. Indem sie, wie z. B. Anaxagoras [8], Empedokles und die

[1] Met. III 5, 1010 a 20 (II 510, 20).
[2] Met. X 5, 1062 a 33 (II 589, 40) ; III 3, 1005 b 24 (II 503, 46) ; III 8, 1012 a 34 (II 513, 38).
[3] Met. X 5, 1062 b 1 (II 589, 43).
[4] Phys. I 9, 192 a 1 (II 259, 42).
[5] Phys. I 8, 191 b 9 ss. (II 259, 10 ss.).
[6] Phys. I 8, 191 b 9-13 (II 259, 10-15).
[7] Phys. I 8, 191 a 24 (II 258, 40) ; b 31 (259, 36).
[8] Gen. et Cor. I 1, 314 a 13 (II 432, 14).

Atomisten [1], gewisse bleibende, unveränderliche Ursubstanzen annahmen, leugneten sie jede substantielle Veränderung, befürworteten nur eine akzidentelle Verbindung jener Urstoffe, aus der bloß ein « Anderssein », nie aber ein « anderes » Sein hervorgehen kann. — Vorläufiges Resultat aus dem Gesagten : Nach Aristoteles gibt es ein zweifaches reales Sein : ein aktuelles, d. h. wirkliches ; es existiert in sich, in seiner ihm eigenen Form, z. B. die « Blume », insoweit sie wirkliches selbständiges Dasein hat, oder die Tätigkeit « Spazieren », insofern jemand tatsächlich spaziert ; ohne immer genau zu unterscheiden, nennt er dieses aktuelle Sein bald ἐντελέχεια, Dingform, bald wieder ἐνέργεια, insoweit es eine faktische Tätigkeit besagt [2] ; und ein potentielles, d. h. mögliches Sein, das an sich und in sich noch nicht ist, aber aus der Disposition, der Veranlagung eines anderen werden kann [3], δύναμις (potentia) oder ὂν ἐν δυνάμει (ens in potentia), z. B. die Blume, insofern sie erst in ihrem Samen existiert.

In der *Begründung* des real potentiellen Seins liegt für Aristoteles die Schwierigkeit. Auf sie müssen wir daher genauer eingehen. Wie bereits angedeutet, sucht er diese Begründung in der *Bewegung*. Wieso das ? Die Existenz der Bewegung ist für Aristoteles eine absolut unleugbare Tatsache. Die Gestirne am Himmel, die Fluten des Meeres, die Winde und Stürme und Flüsse und Gesteine der Erde, die Verbindungen, Aktionen und Reaktionen der Elemente im leblosen Körper, die erzeugende, ernährende, wachsende und sterbende Natur der Blumen, Wiesen, Bäume und der Tiere im Meere, auf der Erde und in den Lüften und vor allem das dreifache Leben im Menschen legen feierliches Zeugnis ab für die Existenz der Bewegung. Was Aristoteles hier unter Bewegung (κίνησις, motus) versteht, ist nicht bloß die örtliche, sondern jede Veränderung : lokale, quantitative, qualitative, substantielle — Erzeugung und Tod [4]. So felsenfest ist Aristoteles von der Tatsache der Bewegung überzeugt, daß er das Weltall die Gesamtheit der sich bewegenden Dinge nennt [5]. Diese Tatsache fordert eine Erklärung. Er findet sie nur in der Annahme eines real potentiellen Seins. Mag man die Bewegung verschieden fassen, so ist sie ihrem inneren Wesen nach

[1] Gen. et Cor. I 1, 314 b ss. (II 433 ss) ; I 5, 332 a 6 ss. (II 458, 25 ss.).
[2] Vgl. Met. VIII, cc. 3 u. 8.
[3] Phys. I 8, 191 b 13 (II 259, 15).
[4] Met. X 9, 1065 b 14 (II 594, 41).
[5] Phys. III 1, 200 b 12 (II 273, 9).

immer ein Übergang eines Subjektes von einer Seinsweise in eine andere. In diesem Übergange ist das Subjekt bereits teilweise in Akt, sonst wäre es nicht im Übergange, und teilweise ist es nur in Potenz, weil es sich noch im Übergang befindet. Ist diese Potenz nichts Reales, so ist das Subjekt immer nur in Akt. Ist es immer nur in Akt, so ist es nie im Übergang, und dann gibt es auch keine Bewegung [1]. Daher die berühmte, viel angefochtene [2] und nie widerlegte Definition des Aristoteles von der Bewegung: « Actus entis in potentia quatenus in potentia », ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐτελέχεια, ᾗ τοιοῦτον. [3] Die Bewegung ist ein fortschreitendes Wirklichwerden dessen, was möglich ist. Sie ist an sich weder Akt noch Potenz, sondern teilweise Akt und teilweise Potenz [4] und setzt deshalb das potentielle Sein notwendig voraus. — Die Annahme eines real möglichen Seins, d. h. eines Seins, das in sich zwar noch nicht ist, aber in der bestimmten Veranlagung und Disposition eines anderen bereits real begründet ist, ergibt sich erst recht evident aus den verschiedenen *Arten der Bewegung* und *Veränderung*. Schon Aristoteles hat den Megarikern mit Ironie die Frage gestellt, ob jemand etwa nur dann zu einer Tätigkeit tauglich und fähig sei, wenn er die Tätigkeit aktuell ausführe, oder nicht vielmehr dann, wenn die Tätigkeit, auch wenn sie augenblicklich nicht vollzogen wird, dennoch in einer realen Anlage des Tätigen begründet ist, kraft derer er tätig sein kann. Im ersten Falle würde sich das Absurdum ergeben, daß jemand, der augenblicklich nicht sieht, weil er vielleicht schläft, als ein Blinder zu taxieren wäre, trotzdem er die normale Sehkraft besitzt, und daß der gleiche Mensch, der am gleichen Tage zuweilen sieht und dann wieder nicht, zugleich als Blinder und Nichtblinder zu betrachten wäre [5]. Das Unsinnige der letzten Annahme springt in die Augen. Wer wagt zu leugnen, daß Tätigkeiten wie fühlen, denken, wollen, lernen, sprechen, spazieren, die keinem leblosen Wesen, wohl aber dem Menschen zukommen, in ihrem Subjekte, bevor sie da sind und während sie da sind, ganz bestimmte reale Veranlagungen und

[1] Vgl. Phys. III, cc. 1-3.

[2] Vgl. M. Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas (Paderborn [3]1890) 174 ff.

[3] Phys. III 1, 201 a 10 (II 273, 46); Met. X 9, 1065 b 15 u. 33 (II 594, 43; 595, 11).

[4] Met. X 9, 1066 a 25 (II 595, 41).

[5] Met. VIII 3, 1047 a 9 ss. (II 565, 35 ss.).

Dispositionen voraussetzen, aus denen sie werden können. Das leugnen, hieße alles, was wir Gefühslvermögen, Denkvermögen, Wille, Sprachvermögen nennen, für nichts erklären. Setzt Dichten, Musizieren keine besondere Veranlagung voraus? Für alle diese Tätigkeiten werden sowohl passive als auch aktive Fähigkeiten vorausgesetzt. Wird etwa ein Arzt nicht zwischen der Disposition des Patienten, krank zu werden und wieder gesund zu werden, unterscheiden? [1] Setzt ein Bau — wir gebrauchen hier vielfach aristotelische Beispiele [2] — bezüglich des Ortes, wo er aufgeführt wird, der Materialien, der Werkzeuge, mit denen er aufgeführt werden soll, in dem Baumeister, der ihn plant und leitet, nicht zahllose bestimmte Dispositionen voraus, die wieder ganz verschieden sein müssen, je nach der Größe, Schönheit und Festigkeit, die man für das Gebäude erstrebt? Setzt Sterben im Sterbenden nicht eine innere reale Disposition zum Zerfall voraus? Verhält sich die Pflanze zum Samen, aus dem sie geworden ist, gleich wie zum Eisen und Marmor, aus denen sie nicht werden konnte? Warum erzeugen Menschen wieder Menschen, Tiere wieder Tiere, Pflanzen Pflanzen und verschiedene Menschen und Tiere und Pflanzen wieder verschiedene Individuen ihrer Art und auf verschiedene Weise? Wegen der verschiedenen passiven und aktiven Veranlagungen. Das Gegenteil behaupten, hieße die *Verschiedenheit* und *Vielheit der Dinge* leugnen, wie bereits Aristoteles sagt. Die ganze Erzeugungslehre, die Pathologie mit der Theorie der erblichen Belastung, die Lehre über rationelle Ernährung und gesundes Wachstum fußen in Wahrheit auf der Lehre des real möglichen Seins. Hat Farges nicht mit Recht angedeutet, daß auch die physikalischen und chemischen Kombinationen und ihre ganz verschiedenen Resultate von den verschiedenen Dispositionen der Elemente und Stoffe abhängen? [3] Allüberall, in der leblosen und belebten Natur, in der Seele, in den Künsten und Wissenschaften [4], begegnet uns auf Schritt und Tritt das Sein der Veranlagung nach, das dem Aktuellen gegenübersteht und doch für dasselbe vorausgesetzt wird. Es reicht soweit wie die veränderliche Natur überhaupt, weil es die Voraussetzung jeder Veränderung, Vielheit und Verschiedenheit ist. Gewisse Veranlagungen hat uns die Natur mitgegeben, andere sind durch Ge-

[1] Met. X 9, 1065 b 29 (II 595, 6).
[2] Met. VIII, cc. 1, 3 u. 7; X, c. 9.
[3] Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, 30.
[4] Met. VIII 2, 1046 a 36 (II 565, 1).

wohnheit erworben, wieder andere waren das Resultat des Erlernens [1]. Es ist merkwürdig, daß eine Wahrheit, ohne die wir nicht sein, leben, essen und trinken, arbeiten und schlafen könnten, wie jene vom potentiellen Sein, vielen so absurd erscheint. Wer sie aber gründlich durchdenkt, der erkennt, daß sie wissenschaftlich unleugbar ist, sofern er nicht die reale Erkenntnismöglichkeit überhaupt in Frage stellt. Selbst dem primitiven Denken des Volkes ist ihr Sinn durchaus nicht fremd. Man denke nur an gewisse Volkssprüche, wie etwa : « Nicht aus jedem Holze läßt sich eine Pfeife schneiden. » Es ist hier nicht der Ort, auf die bekannten dialektisch scharfsinnigen Einwände näher einzugehen, die der Eleate Zenon gegen die Möglichkeit der Bewegung vorgebracht hat. Aber interessant ist es dennoch, auch heute noch, daß sogar ein Ed. Zeller [2] sie nicht anders zu lösen vermag als mit der Unterscheidung von Actus und Potentia, die einst Aristoteles angewandt hat und nachher der Kommentator Simplicius [3] und nach ihm die Scholastiker.

Damit dürfen wir wohl zum dritten Punkt, zur genaueren *Begriffsbestimmung* des potentiellen Seins, übergehen.

Scheiden wir zuerst alles aus, was ihm bloß ähnlich sieht und deshalb leicht mit ihm verwechselt wird und doch nicht absolut identisch mit ihm ist. Hieher gehört das *logisch Mögliche*, das schon Aristoteles [4] und nach ihm Thomas [5] ein « aequivoce possibile », ein « mißdeutig Mögliches » nannte. Logisch oder innerlich möglich ist alles, was keinen inneren Denkwiderspruch enthält, also als seiend gedacht werden kann, während sein Gegenteil nicht denkbar ist und infolgedessen notwendig falsch sein muß [6]. Davon ist hier nicht die Rede. Das Mögliche, von dem wir reden, setzt zwar jene innere Denkmöglichkeit voraus, geht aber über sie hinaus, weil es etwas *außer der Denkmöglichkeit Seiendes*, real in den Dingen Existierendes annimmt, wie N. Kaufmann richtig sagt [7]. Es ist etwas, was in einer dinglichen Disposition oder Veranlagung, dem Vermögen nach, κατὰ δύναμιν, schon existiert. Deshalb

[1] Met. VIII 5, 1047 b 31 (II 567, 12).

[2] Vgl. Die Philosophie der Griechen, I, 1 (Leipzig [5]1892) 600 u. 603, Anm. 2.

[3] Simplicius, In Aristotelis Physicorum libros Commentaria VI, c. 9 s., ed. Diels (Comm. in Aristot. graeca X, Berolini 1895) 1011-1035.

[4] Met. VIII 1, 1046 a 4 (II 564, 16).

[5] Met. IX, lect. 1, n. 1773.

[6] Met. VIII 1, 1046 a 4 (II 564, 16) ; IV 12, 1019 b 23 (II 525, 3) ; Thomas, I 25, 3 ; Pot. 1, 3 ; 5, 3 ; C. G. II 37.

[7] Elemente der aristotelischen Ontologie (Luzern [2]1917) 70.

ist es eben real. Da nun auf Erden jede Tätigkeit und jedes Werden eine Veränderung des Tätigen und Werdenden bedeutet, weil das, was geschieht oder wird, etwas Neues, etwas anderes ist als das, was bloß im Möglichkeitszustande war, konnte Aristoteles jedes reale Vermögen auf die Definition zurückführen: *Es ist ein Prinzip der Veränderung in einem anderen oder* [*in demselben*], *insofern es ein anderes ist,* ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο.[1]

Allein es ist noch eine weitere Ausscheidung notwendig. Das Prinzip der Veränderung ist entweder eine Veranlagung zum Handeln, zur Tätigkeit, ja vielleicht sogar zum vortrefflichen Handeln, oder es ist eine Veranlagung zum Erleiden. Die Veranlagung zur Tätigkeit, *aktive* Potenz genannt[2], ist, wie Thomas sagt, ein « principium agendi in aliud ut aliud »[3]. Da für Aristoteles jede Tätigkeit und jede Veränderung im weiteren Sinn eine Bewegung ist, nennt er sie auch einfach: Prinzip der Bewegung oder der Veränderung eines anderen oder insofern etwas ein anderes ist[4]. Aktiv wird sie gerade deshalb genannt, weil sie auf die « Tätigkeit », « Actio » hingeordnet ist. Schon diese aktive Potenz hat einen großen Spielraum. Sie hat zwar nur eine gewisse Ähnlichkeit mit der göttlichen Tätigkeit. Aus welchem Grund, werden wir später sagen. Aber in der kreatürlichen Sphäre umfaßt sie, in verschiedenem Sinne, alle Bewegungen und Tätigkeiten des anorganischen und organischen Reiches, der Pflanzen, Tiere und Menschen. Sie alle setzen im Tätigen eine bestimmte Veranlagung voraus. Das leugnen, hieße wieder die tatsächliche Existenz, Vielheit, und Verschiedenheit in Frage stellen. Aber unvergleichlich weiter und gewaltiger ist das Gebiet der sog. *passiven* Potenz, das Prinzip des Erleidens von seiten eines anderen, die reale Anlage in einem Subjekte, bewegt, verändert zu werden. Dieses Vermögen umfaßt nicht allein das Reich aller kreatürlichen Tätigkeiten, sondern auch das gesamte kreatürliche Sein. Es ist die *reale Grundlage alles Werdens*. Mit ihr haben wir es hier immer zu tun.

Um ihre Tragweite richtig und tiefer zu erfassen, müssen wir dieses passive Vermögen gleichsam in den ganzen aristotelischen Werdeprozeß hineinstellen. Das können wir tun an Hand eines tiefsinnigen

[1] Met. IV 12, 1020 a 1 u. 5 (II 525, 17 u. 21).

[2] Met. IV 12, 1019 a 23 (II 524, 16); VIII 1, 1046 a 16 (II 564, 28); VIII 2, 1046 b 25 (II 565, 30).

[3] I 25, 1; Pot. 1, 1.

[4] Met. IV 12, 1019 a 15 (II 524, 9); Thomas, Met. IX, lect. 1, n. 1776.

Ausspruches des Stagiriten. Er sagt nämlich : « Alles Gewordene ist etwas, aus etwas, von etwas », ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος.[1] Die drei Hauptmomente im Werdeprozeß werden hier angezeigt : das, was geworden ist (τι), das aktuelle Sein ; das, woraus das aktuelle Sein geworden ist (ἔκ τινος), das potentielle Sein ; das, von dem das potentielle Sein in ein aktuelles überführt wurde, die Wirkursache (ὑπό τινος).

I. Das *potentielle Sein*, ὂν ἐν δυνάμει. Es ist noch nicht in sich [2], sonst wäre es bereits Akt, kann also sowohl sein als auch nicht sein [3] ; in bezug auf den Akt ist es noch ein Nichtsein, μὴ ὄν [4] ; und doch ist es nicht nichts, weil der Veranlagung nach in einem anderen [5] ; dem realen Vermögen nach ist es bereits so, daß es ohne äußeres Hindernis werden kann [6], und dieses Vermögen wird eben passive Potenz genannt.

Diese passive Potenz ist, im Gegensatz zur aktiven, ein *Prinzip des Bewegtwerdens, Verändertwerdens im leidensfähigen Subjekte* und daher *des Erleidens von einem anderen oder insofern es ein anderes ist,* ἡ ἐν αὐτῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ᾗ ἄλλο [7]. Mit der ihm eigenen Kürze nennt es Thomas ein « *principium patiendi ab alio* » [8]. Wir müssen einen Augenblick bei dieser tiefsinnigen Definition verweilen, um drei wichtige Momente zu unterstreichen, die in derselben enthalten sind.

1. « *Principium* », d. h. eine Anlage, eine Disposition zu einer neuen Seinsweise. So ist im Marmor die Veranlagung zu einer Statue, die sich im Wasser nicht findet. Diese Anlage kann eine ganz verschiedene sein : zur Veränderung überhaupt oder speziell zu einem vollkommeneren oder verschlechterten Seinszustand, denn auch das Verderben wäre nicht möglich, wenn nicht in dem Verderbenden eine Disposition dazu vorhanden wäre [9] ; die Veranlagung kann auf eine bloß akzidentelle Veränderung hingeordnet sein, auf eine örtliche, eine quantitative oder qualitative, oder aber auf die Veränderung des Sub-

[1] Met. VIII 8, 1049 b 28 (II 570, 11) ; Thomas, Met. IX, lect. 7, n. 1849.
[2] Phys. I 8, 191 b 13 (II 259, 15).
[3] Met. VIII 8, 1050 b 11 (II 571, 17).
[4] Phys. I 8, 191 b 15 (II 259, 18).
[5] De Caelo III 2, 301 b 19 (II 415, 5).
[6] Met. VIII 7, 1049 a 5-15 (II 569, 1-10).
[7] Met. VIII 1, 1046 a 12 (II 564, 23).
[8] I 25, 1 ; Pot. 1, 1.
[9] Met. IV 12, 1019 b 3 (II 524, 33).

jektes selbst, in welchem die Anlage ist, eine substantielle Veränderung [1], deren Substrat immer die Materia prima als passive Potenz aller körperlichen Veränderungen bildet [2]. Zwei Momente aber sind in bezug auf diese passive Potenz grundlegend : Erstens, das Werden jeglichen Seins setzt voraus, daß es noch nicht ist, was es wird, mit anderen Worten : es setzt die *Privation* des Aktes, der Form dessen voraus, was wird. Thomas nannte diese negative Seite des passiven Vermögens « carentia formae in eo, quod est in potentia ad formam » [3]. In diesem Sinne konnte Aristoteles sagen : was wird, wird aus der Privation, ἐκ τῆς στερήσεως dessen, was noch nicht in sich Sein hat [4]. Diese Privation kann natürlich so vielfach sein wie das Sein, dessen Privation es ist [5]. Zweitens, obgleich das mögliche Sein noch nicht das ist, was es werden kann, so ist es doch der Anlage nach in der passiven Potenz, also inchoative, als *Anfang*, Beginn dessen, was werden kann, weshalb es von Aristoteles stets ἀρχή und von Thomas « principium » genannt wird [6].

2. « *Patiendi.* » Nach aristotelischer Auffassung ist Leiden und passiv sein nicht nur ein äußeres, vorübergehendes Bewegtwerden. Es hat bei Aristoteles einen viel weiteren und tieferen Sinn : nicht bloß Tätigkeiten von einem anderen empfangen können, sondern auch neue Seinsweisen, und zwar, wie oben gesagt, akzidentelle und substantielle, und infolgedessen ist bei ihm jedes gewordene Sein, gleichviel ob Substanz oder Akzidens, ein passives, ein bewegtes, ein motum, das Sein und Tätigsein von einem anderen empfängt und empfangen hat [7]. Nur so aufgefaßt, erhält jene aristotelische Formel des Kausalprinzips : « Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt », ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι [8], ihren tiefen Sinn. Was aber Sein und Tätigkeit von einem anderen empfängt und empfangen hat, d. h. passiv ist, hat auch die Anlage (in potentia), es zu verlieren. Daher bedeutet « pati », leidensfähig sein, beim Stagiriten nicht bloß tauglich sein, eine Vollkommenheit zu empfangen, sondern auch sie zu

[1] Met. VIII 8, 1050 b 13 (II 571, 18).
[2] Met. VIII 7, 1049 a 25 (II 569, 20) ; XIII 1, 1088 b 1 (II 630, 6).
[3] I 66, 2.
[4] Phys. I 9, 191 b 15 (II 259, 18).
[5] Met. VIII 1, 1046 a 31 (II 564, 44).
[6] Vgl. Met. VIII, c. 1 u. IV, c. 12.
[7] Met. VIII 8, 1050 b 13 (II 571, 18).
[8] Phys. VII 1, 241 b 24 (II 333, 9) ; Thomas, I 2, 3 ; C. G. I 13.

verlieren [1], z. B. krank werden, sterben, untergehen. Das beleuchtet uns noch einen anderen wichtigen, viel mißkannten Punkt ; das intime *Verhältnis der passiven und aktiven Potenz zueinander* in den gewordenen Dingen. Gewiß sind sie voneinander verschieden und in einer Hinsicht sogar einander entgegengesetzt. Aber nicht unter jedem Gesichtspunkte. Da jedes gewordene aktive Vermögen Sein und Handeln von einem anderen empfangen hat, weshalb es nicht immer in actu tätig ist, sondern zuweilen tätig ist, zuweilen nicht, setzt es notwendig auch Passivität voraus und bedarf zur Tätigkeit ebenfalls des Bewegtwerdens. Daher die scharfsinnige Bemerkung des Aristoteles : In gewissem Sinne ist dasselbe Vermögen passiv und aktiv zugleich [2]. Der tiefere Grund liegt darin, daß im gewordenen Dinge, weil es geworden, d. h. passiv ist, Sein und Tätigsein nicht dasselbe sind. Es ist nicht selbst Tätigsein, sondern nur « in potentia » zum Tätigsein [3]. In diesem Sinne ist es durchaus wahr, daß in der gewordenen Welt die *passive Potenz auch das ganze Gebiet der aktiven Vermögen umfaßt* und dafür vorausgesetzt wird. Nur in Gott ist die aktive Potenz ohne Passivität, weil Sein und Tätigkeit in ihm dasselbe sind.

3. Bewegendes und Bewegtes sind entweder zwei verschiedene Subjekte, und dann ist es klar, daß das Bewegtwerden von einem anderen kommt ; oder sie sind beide im gleichen Subjekt, wie bei der Selbstbewegung, wo dasselbe Subjekt aktiv und passiv ist. Aber auch da kann der bewegende Teil des Subjektes nicht identisch sein mit dem bewegten, weil dieser als ens potentiale ein « Nichtsein », und jener als bewegender ein Sein ist. Dasselbe kann aber nicht zugleich sein und nicht sein. Darum sagt Aristoteles ganz logisch : Was bewegt wird, wird *von einem anderen*, ὑπ' ἄλλου, oder insofern es ein anderes ist, ᾗ ἄλλο, bewegt [4].

II. Die Verwirklichung des real möglichen Seins ist das *aktuelle Sein*, der Akt, weshalb es real wirkliches Sein genannt wird. Der Akt ist das gewordene Wassein (τί), auf welches das potentielle Sein hin-

[1] Met. IV 12, 1019 b 1 ss. (II 524, 30 ss.).

[2] Met. VIII 1, 1046 a 19 (II 564, 31) : φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν.

[3] Auch darauf deutet Aristoteles im berühmten Kap. 5 des 3. Buches De Anima hin.

[4] Met. VIII 1, 1046 a 13 (II 564, 24) ; IV, c. 12 ; Thomas, Met. IX, lect. 1, n. 1776 ; C. G. I 13.

geordnet war als auf eine ihm zukommende *Vollkommenheit* [1]. Beide sind also Correlativa [2], da das Potentielle als Anlage zum Akt ein solches ist und der Akt seine Verwirklichung darstellt. Folglich ist der Akt analog verschieden, je nach der Verschiedenheit der Potenz, die verwirklicht wird [3]. Wenn auch Aristoteles nicht immer unterscheidet zwischen den Benennungen ἐνέργεια und ἐντελέχεια, die er dem Akte gibt, so bezeichnet ἐνέργεια dennoch häufiger den Tätigkeitsakt und ἐντελέχεια den Seinsakt, sei es die substantielle Form, ἐντελέχεια πρώτη, sei es die akzidentelle Form, ἐντελέχεια δεύτερα, die beide als Seinsformen mehr einen bleibenden und vollendeteren Akt ausdrücken. Sehr wichtig wäre es, das *innere Verhältnis* der beiden Correlativa, des möglichen und wirklichen Seins genauer darzulegen. Wir müssen uns aber hier mit einem kurzen Hinweis begnügen, ohne die fast zahllosen Axiomata zu erwähnen, die eine spätere Zeit aus dieser Lehre hergeleitet hat.

1. Potentielles und aktuelles Sein sind *verschieden*, δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν [4], da das eine nur die Anlage zu dem ist, was das andere aktuell ist.

2. Potenz und Akt sind sogar in gewissem Sinne kontradiktorische *Gegensätze*, insoweit sie einander als Sein und Nichtsein desselben gegenüberstehen [5]. Daraus ergab sich das aristotelische Axiom: *Ein und dasselbe kann nie unter dem gleichen Gesichtspunkt in Akt und Potenz sein.* Das war ja der Grund, den Aristoteles anführte, warum alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt sein muß [6].

3. Logisch ergab sich daraus das weitere Axiom: Dem *potentiellen* Sein kommt keine Tätigkeit zu, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν [7], weil es noch nicht ist. *Tätig ist immer nur ein Aktuelles.* Daher der Satz der Scholastiker: « Agens agit inquantum est in actu, patiens patitur inquantum est in potentia. » [8]

[1] Met. VIII 1, 1045 b 33 (II 564, 6); Thomas, Verit. 8, 4 ad 13.
[2] Met. VIII 9, 1051 a 4 (II 572); VIII 6, 1048 a 25 (II 567).
[3] Met. VIII 6, 1048 b 6 (II 568, 12).
[4] Met. VIII 3, 1047 a 19 (II 566, 12).
[5] Phys. I 8, 191 b 10 (II 259, 11).
[6] Met. VIII 1, 1046 a 12 (II 564, 23); Phys. VII 1, 241 b 24 (II 333, 9); Thomas, I Sent. d. 8, q. 3, a. 1 ad 3.
[7] Met. VIII 8, 1050 b 13 (II 571, 16).
[8] Thomas, I 1, 3; C. G. II 7.

4. Da potentielles und aktuelles Sein sich zueinander verhalten wie Nichtsein und Sein, ist der *Akt* an sich auch immer *vollkommener* und besser als die Potenz und deshalb im Schlechten auch schlechter als sie [1]. Das hat Thomas viel einfacher und präziser ausgesprochen mit den Worten: « Actus in bono et in malo praeeminet potentiae. » [2]

5. Noch viel wichtiger ist ein anderer Punkt. Nur die Lehre von Akt und Potenz ermöglicht eine synthetische Weltanschauung. Alle körperlichen Wesen, der Mensch nicht ausgenommen, sind zusammengesetzt aus einer Mehrzahl von Seinsprinzipien und Teilen. Zwischen mehreren aktuell existierenden Wesen ist eine innere Einheit, eine unio per se unmöglich, da die einzelnen ihr eigenes, selbständiges Sein in der Vereinigung bewahren. Nicht so da, wo eine Vielheit von Teilen nur potentiell unter einem einzigen, Akt verleihenden Prinzip vorhanden sind. Jedes Ding ist das, was es ist, durch seinen Akt. Ist dieser in einem Ding wesentlich nur einer, so ist das Ding selbst auch nur eines. Das hat Aristoteles im zweiten Buche De Anima, c. 1, angedeutet: Seele und Leib sind nur eines im Menschen, weil sie vereinigt sind wie Materie und Form, wie Potenz und Akt, und aus den dort angeführten Beispielen erhellt, daß er den allgemeineren Satz vertritt: *Potenz und Akt* in ein und demselben Ding *konstituieren* überhaupt immer ein unum, *ein einheitliches Sein* [3]. Thomas hat später diese wichtige Lehre viel klarer und tiefer begründet: « Plura non possunt fieri unum nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. » [4] Auf diesen Satz hat er 1270 seine These von der Einzigkeit der substantiellen Form im Menschen aufgebaut, um die persönliche Einheit des Menschen zu verteidigen.

III. Was Aristoteles als Drittes für den Werdeprozeß verlangt, ist die *Wirkursache*, das, wodurch (ὑπό τινος) das potentielle Sein in den Akt überführt wird. Sie ist absolut notwendig für das Werden der Dinge; denn da sich das potentielle Sein zum Aktuellen verhält wie Nichtsein zum Sein und ihm daher keine Tätigkeit zukommt, kann es sich selbst nicht das Sein geben, weil es noch nicht seiend ist. Es muß,

[1] Met. VIII 9, 1051 a 4-17 (II 572, 1-14); De Anima III 5, 430 a 18 (III 468, 35).
[2] I-II 71, 3; Pot. 7, 2 ad 9; Met. IX, lect. 10, n. 1884 s.
[3] De Anima II 1, 412 b 6 (III 444, 45).
[4] C. G. I 18.

weil passiv seiend, von einem anderen bewegt werden. Das ist die Wirkursache. Zwischen ihr und ihrem Objekte besteht wiederum das Verhältnis von Akt und Potenz. Ihrer aktiven Einwirkung auf das potentielle Sein hat Aristoteles ein ganzes Kapitel in der Physik gewidmet [1]. Er hat dabei ein neues Prinzip entwickelt, das auch anderwärts, z. B. für die Objektivität der Erkenntnis, grundlegend ist: « *Die Tätigkeit des Tätigen ist zugleich im Leidenden* », « actio agentis est simul in patiente ». Das will sagen: der Akt, in dem die Wirkursache das Potentielle aktiv bewegt, und der Akt, in welchem das Potentielle bewegt wird, ist ein und derselbe, nur mit dem logischen Unterschiede, daß derselbe Akt von der Wirkursache aktiv ausgeht und vom potentiellen Sein passiv aufgenommen wird. So denkt auch Thomas über diese Frage [2].

Mit der Wirkursächlichkeit des Werdens hängt noch ein anderer wichtiger Grundsatz zusammen: *Der Akt ist schlechterdings früher als die Potenz*, πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν [3] oder, wie Thomas später mit der Scholastik sagt: « Actus simpliciter prior est potentia. » [4] Das ist, behauptet Aristoteles, unter einem dreifachen Gesichtspunkte wahr; der Akt ist früher als die Potenz dem Begriffe nach, λόγῳ, der Zeit nach, χρόνῳ und der Natur (Substanz) nach, οὐσίᾳ.

a) Dem *Begriffe* oder der Erkenntnis nach; denn inwiefern etwas potentiell ist, wird nur daraus erkannt, was es wirken oder werden kann, d. h. aus dem entsprechenden Akte. Also wird das Potentielle nur aus dem Akt erkannt [5].

b) Der *Zeit* nach ist zwar das einzelne Individuum zuerst potentiell und dann aktuell, zuerst der Same und dann die Pflanze; aber in der Reihenfolge einer bestimmten Art, d. h. spezifisch, ist der Akt immer vor der Potenz, weil das Werden eine Wirkursache voraussetzt, sodaß nichts aus dem Möglichen wirklich wird, es sei denn durch ein bereits aktuell existierendes Sein, z. B. ein Mensch durch einen Menschen [6].

c) Sodann ist der Akt auch der *Natur* nach früher als das Potentielle, weil die Wirkursache, in welcher die Natur des Werdenden ent-

[1] Phys. III 3, 202 a/b (II 275 s.).
[2] Phys. III, lect. 4.
[3] Met. VIII 8, 1049 b 5 (II 569, 38).
[4] I 3, 1.
[5] Met. VIII 8, 1049 b 12-17 (II 569, 46-51).
[6] Ib. 17-27 (570, 1-10); Thomas, I 3, 1.

halten ist, entitativ immer früher ist als das, was durch sie wird. Weiter ist der Akt, auf den die Potenz hingeordnet wird, auch die Finalursache des Werdens. Die Finalursache ist aber in ordine intentionis immer die erste Ursache und die Ursache aller anderen Ursachen [1].

Daß diese Art Beweisführung zuletzt zur Existenz Gottes, zum Dasein eines Actus purus führen muß, sagt Aristoteles im gleichen Kapitel selbst [2]. Setzt das Potentielle immer ein Aktuelles voraus, so muß es ein erstes Aktuelles geben, das jede Potentialität ausschließt, also nur reiner Akt ist.

Damit wird uns die Bedeutung der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz in ihrer gewaltigen Tragweite bewußt. *Dieses ontologische Doppelprinzip umfaßt alles Gewordene,* das Substantielle und Akzidentelle. Diese aus dem Werden und der Veränderung der Dinge begründete Lehre vom real möglichen und aktuellen Sein ermöglicht es dem scharfsinnigen Stagiriten, soweit menschliches Erkennen reicht, das *Sein* und seine *Privation,* das *Werden,* die *Vielheit* und *Mannigfaltigkeit der Dinge* und die *Einheit in der Vielheit* zu erklären und *Gott und das Gewordene* voneinander zu unterscheiden. Thomas folgt ihm auf diesem Pfade, und wir haben schon hier mit Absicht die Übereinstimmung der beiden, wenn auch vorläufig nur so nebenbei, öfters betont. Das Gesagte weist schon darauf hin, daß Thomas in der Auffassung dieses Grundproblems wirklich ein *Aristoteliker* gewesen ist. Vieles ist bei dem unvergleichlichen griechischen Denker noch dunkel oder nur oberflächlich berührt, was Thomas klären und vertiefen wird. Das wollen wir im weiteren zeigen. Das Dunkelste blieb für Aristoteles immer das Problem der *Materia prima,* in der er zwar das passive Prinzip alles körperlichen Werdens sah und die ihm auch zur Vorlage für die geistige Potentialität wurde, die er aber selbst für ungeworden hielt. Von der christlichen Offenbarung geleitet, wird Thomas auch sie für unerzeugt halten, weil sie selbst das erste Substrat aller Erzeugungen ist, aber nicht für ungeworden, weil erschaffen. Welche enorme Tragweite das für die thomistische Weltanschauung haben mußte, soll im Folgenden gezeigt werden.

[1] Met. VIII 8, 1050 a 4 ss. (II 570, 24 ss.).
[2] Ib. 1050 b 5 (II 571, 11); Thomas, I 2, 3.

I. KAPITEL

Die aristotelische Lehre von Akt und Potenz als Grundlage der thomistischen Fassung von Glaube und Wissen

Wie im Einzelfall und Einzelstreit das Verhältnis von Glaube und Wissen zu regeln und wo zwischen beiden die Grenze zu ziehen ist, darüber entscheidet die Kirche unter Beistand des Heiligen Geistes. Das hat sie auch im Mittelalter getan. Wie aber das Problem durch bestimmte, allgemeinere Richtlinien wissenschaftlich befriedigend gelöst werden könnte, das war für die beginnende Scholastik eine fast unüberwindliche Schwierigkeit.

Thomas von Aquin hat die Frage im Sinne der *Harmonie von Glaube und Wissen auf Grund ihrer klaren Unterscheidung* zu lösen gesucht. Die Vorzüge dieser Lösung sind von kompetenten Historikern unter Führung des Altmeisters der modernen Philosophiegeschichte, Friedrich Überweg, rückhaltlos anerkannt worden. Mit Recht. Eine wissenschaftlich klare Unterscheidung ist von unabsehbarer Tragweite. Sie gibt dem Glauben sein unantastbares Gebiet, der Theologie, die auf dem Glauben ruht, ihre eigenen Prinzipien, ihr Objekt, ihre Methode. Aber das ist nur eine Seite. Sie gibt auch der Philosophie ihr Sein, weil ihre eigenen Prinzipien und damit ihr Objekt, ihre Methode. Sie gibt ihr ihre Existenzberechtigung, ihr Wesen, ihre Autonomie. Diese klare Ausscheidung ist somit nicht eine bloß religiöse, sondern zugleich eine eminent philosophische Frage. Die Harmonie von Glaube und Wissen auf der Unterscheidung beider regelt wiederum das Verhältnis von Natur und Übernatur, Staat und Kirche, überhaupt die ganze individuelle und soziale Kulturarbeit.

Allein wir würden die Bedeutung der thomistischen Lösung in ihrer tieferen Tragweite kaum klar erfassen, wenn wir sie nicht gleichsam in das historische Milieu zurückverlegten, dem sie entsprang. Die Geschichte der Philosophie wird unser Problem ganz eigenartig beleuchten.

1. Geschichtliches

Eine vier Jahrzehnte umfassende Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie hat mich bewogen, den Versuch zu wagen, hier kurz die verschiedenen Meinungen über das Verhältnis von Glaube und Wissen auf einige Hauptansichten zurückzuführen.

I. An die Spitze stellen wir die Meinung jener, die Glaube und Wissen in einen unversöhnlichen *Gegensatz* gebracht haben. Wir rechnen hieher zwei extreme Richtungen, die beide von der Kirche abgelehnt wurden : die *Traditionalisten* oder Fideisten, denen jedes reine Vernunftwissen entweder unmöglich oder wenigstens glaubensgefährdend scheint ; die prinzipiellen *Rationalisten* der alten und neuen Zeit, die mit Lange, Zeller, Paulsen usw. grundsätzlich jeden religiösen Glauben als Gefahr für das Wissen ablehnen. Ansätze zu diesen beiden Richtungen gab es in allen Jahrhunderten. Aber wer dem tief christlich-kirchlich gesinnten Mittelalter gegenüber gerecht sein will, wird ihm keine prinzipiell rationalistische Geistesrichtung zuschreiben bis in die Zeit, wo Johannes von Jandun und Marsilius von Padua die berüchtigte Doppelwahrheit verfochten, daß etwas philosophisch erweisbar sein kann, was theologisch abgelehnt werden muß.

II. Unvergleichlich zahlreicher sind unter den Gelehrten die Anhänger der *Harmonie* von Glaube und Wissen. Das gilt vor allem vom Mittelalter. Aber wie ist diese Harmonie wissenschaftlich zu begründen ? Hierin gingen die Geister auseinander, auch im ganz kirchlich gesinnten Mittelalter. Vielleicht können wir hier, der Geschichte folgend, wieder drei wesentlich verschiedene Lösungsversuche unterscheiden :

1. Harmonie auf Grund der *Unterscheidung* beider — Thomas.

2. Harmonie auf Grund der *Trennung* beider. Glaube und Wissen haben überhaupt nichts miteinander zu tun. Sie widersprechen also einander auch nicht. Begonnen hat diese « Entfremdung » der beiden schon bei W. Ockham († 1349). Bestimmtere Gestalt nahm sie bei Kant, im Protestantismus, bei Schleiermacher usw. an, wo der Glaube aus dem Gebiete des Erkennens und der Wahrheit verbannt und in das Reich der blinden Gefühle verwiesen wurde. Daß auch diese Richtung schließlich wieder auf Rationalismus hinausläuft, hat der Modernismus gezeigt. Insofern die absolut blinden Glaubensgefühle des Unterbewußtseins die Schwelle des Bewußtseins erreichen und in dogmatischen Formeln, religiösen Zeichen (Sakramenten) und in sozialen

Verbänden (Kirche) ihren Ausdruck finden, sind sie nach dieser Auffassung einzig und allein der menschlichen Vernunft unterworfen.

3. Harmonie des Glaubens und Wissens auf Grund der *Vermengung* beider oder — wenigstens teilweiser — Identität des Objektes beider. Mehr oder weniger bewußt ist hier der Gedanke leitend : Glaube und Wissen harmonieren miteinander, weil das, was geglaubt wird und von jedem zuerst geglaubt werden muß, wenigstens in bezug auf das « an sit » auch bewiesen werden kann, also ist kein Widerspruch zwischen beiden. Dieser Richtung liegt die Tendenz einer *inneren Umwandlung des Glaubens in Wissen* zu Grunde. Wir führen ihren Ursprung auf *Philo* von Alexandrien († um 50 n. Chr.) zurück, der bestrebt war, den alttestamentlichen Glauben aus der griechischen Philosophie zu beweisen. Bekanntlich hat es auch unter den patristischen Schriftstellern nicht an solchen gefehlt, welche die griechische Philosophie auf die Heilige Schrift zurückführten, während andere die Trinitätslehre den heidnischen Philosophen, speziell Plato, zuschrieben. Das war Vermengung der Quellen. Bei dem Heiden *Plotin* fließen Glaube und Wissen wirr durcheinander. Selbst der weniger fromme Porphyrius bezeichnet als Zweck der Philosophie einfach das Seelenheil. Dem großen *Augustin* sind Philosophie und Religion identisch und zur wahren Philosophie gehört nach ihm auch der Sakramentenempfang [1]. Die größten arabischen Philosophen, wie *Avicenna* und *Averroes*, suchten die Harmonie von Philosophie und Koranglaube dadurch zu beweisen, daß sie behaupteten, was im Koran enthalten ist, könne durch die Philosophie bewiesen werden, und beide, die Koranoffenbarung und Philosophie, seien schließlich auf die göttliche Illuminatio des Intellectus agens separatus zurückzuführen. Das war wieder Quellenvermengung.

Anselms « Credo ut intelligam » [2] besitzt heute noch Bewunderer. Begreiflich ! Er war eine herrliche Gestalt, dieser nachmalige Erzbischof von Canterbury. Und vielleicht hat er mit jenem Ausspruch den Geist seiner Zeit tiefer erfaßt und eine unvergleichlich typischere Formel für ihn geprägt als jeder andere, wenngleich der stürmische Abaelard weiteren Horizont und größeren methodologischen Scharfsinn besaß. Damit verteidigen wir, wie das Folgende zeigen wird, noch durchaus nicht

[1] De vera Religione, c. 5 (P. L. 34, 126).
[2] Proslogion, c. 1 (P. L. 158, 227 B).

die These Grabmanns [1], der es versucht hat, überhaupt die ganze mittelalterliche Scholastik unter diese anselmische Formel zu bringen. Noch gehen wir in der objektiven Wertung der Formel mit ihm einig. Aber daß das « Credo ut intelligam » im Sinne eines Fortschreitens vom Glauben zum inneren Wissen des Geglaubten die vier ersten Jahrhunderte der Scholastik und teilweise noch das 13. Jahrhundert beherrschte, scheint uns unleugbare Tatsache zu sein, eine Tatsache, die einem Historiker, wie Grabmann es ist, unwillkürlich zum Bewußtsein kommen mußte. Anselms « Credo ut intelligam » ist älter als Anselm. Schon Paschasius Radbertus († um 860) vertrat im wesentlichen diese Überzeugung [2]. Schon er zitiert die berühmte Stelle aus Is. 7, 9, auf die später die Anhänger dieser Richtung immer anspielen, auch Anselm selbst [3] : « Nisi credideritis, non intelligetis. » [4] Vom Glauben muß jede Spekulation ausgehen, erklärt Scottus Eriugena († 877), der scharfsinnigste Kopf der zwei Jahrhunderte vor Anselm : « Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. » [5] Und nachher zersetzt er mit seiner neuplatonischen Spekulation alle Geheimnisse. Der gleiche Gedanke beherrscht später in verschiedenem Grade alle jene, die mit Anselm (1033-1109) die Philosophie, bzw. die Dialektik auf die Theologie anwandten, wie Berengar von Tours (999-1088), Roscelinus, die beiden Viktoriner : Hugo (1096-1141), Richard († 1173), Petrus Abaelardus (1079-1142), Robert von Melun († 1167) [6], Thierry von Chartres († 1155), Gilbertus Porretanus († 1154), Johannes von Salisbury († 1180), Alanus ab Insulis († um 1203). — Vorsichtig ist *Petrus Lombardus* († um 1164). Ablehnend, weil Gefahr witternd, verhalten sich jeder Anwendung der Dialektik auf den Glauben gegenüber Anselm von Laon († 1117), Wilhelm von Champeaux († 1121), Robertus Pullus († 1146) und später Wilhelm von Auxerre († 1234). Auch *Bernhard* von Clairvaux und *Petrus Damianus* verurteilen jede Anwendung der Dialektik auf

[1] Die Geschichte der scholastischen Methode. 2 Bde. (Freiburg Br. 1909-11).

[2] De fide, spe et charitate, c. 7 u. 8 (P. L. 120, 1404-9).

[3] Proslog. c. 1 (P. L. 158, 227 C) : Neque enim quaero intelligere ut credam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

[4] De fide, spe et charitate, c. 8 (P. L. 120, 1408 C).

[5] De Divis. Nat. II 15 (P. L. 122, 545 B). Ib. I 71 (P. L. 122, 516 C) : Nihil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam, ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit.

[6] Alia (cognitio) illa est, de qua nunc agimus et pro qua scriptum est : crede et intelliges. Nam ad intelligentiam credendo pervenitur et non ad fidem intelligendo (Cod. Brug. 191, fol. 22 r, zit. bei M. Grabmann, a. a. O. II, 338).

den Glauben scharf. — Aber auch im 13. Jahrhundert stehen noch manche im Banne des « Credo ut intelligam ». Simon von Tournai stellt Christus mit dem « Credo et intelliges » dem Aristoteles mit dem « Intellige et credes » gegenüber [1]. Den Glauben an die Spitze jeder Forschung stellend, wollen Roger Bacon († 1294), Heinrich von Gent († 1293), Raimundus Lullus († 1315) nachher die tiefsten Glaubensgeheimnisse beweisen. Ihnen folgt später unter Berufung auf die Viktoriner der Kardinal Nicolaus von Cues.

Geschichtlich betrachtet hat das « Credo ut intelligam » einen gewaltigen Einfluß ausgeübt. Und doch war es keine glückliche Formel zur Lösung des Verhältnisses von Glaube und Wissen. Es war zu eng, ließ das philosophische Gebiet als solches ganz bei Seite. Sogar die apologetische Begründung des Glaubens ließ es unberücksichtigt. Aber selbst für den Glauben barg es Gefahren. Die Tendenz, vom Glauben zum Wissen des Geglaubten, zum beweisenden Wissen desselben fortzuschreiten [2], mußte zur Aufhebung des Glaubens, des Geheimnisses führen und damit zum theosophischen Rationalismus, trotz der besten Absichten, die seine Verteidiger fast ohne Ausnahme beseelten. Eigentlich lag dem « Credo ut intelligam » eine *Vermengung von Glaube und Wissen* zugrunde, und zwar eine dreifache : des Ursprunges, der Begriffe und der Gebiete beider.

a) Vermengung des *Ursprunges*.

Vernunft und Offenbarung sind zwei verschiedene Wahrheitsquellen. Wer die eine zu Gunsten der anderen unterdrückt oder das Gebiet der einen auf Kosten der anderen erweitert, der unterscheidet nicht hinreichend zwischen beiden. Er vermengt sie. Und das ist das Eigentümliche jeder Vermengung zweier Dinge, daß sie immer zur unberechtigten Identifizierung der beiden tendiert. So scheint es auch hier der Fall zu sein.

Das « Credo ut intelligam » ist als Ausdrucksformel für die Regelung des Verhältnisses von Glaube und Wissen, wie wir oben sagten, viel zu eng. Streng genommen hebt es die Vernunft als selbständige Quelle einfach auf und negiert damit die Philosophie. Darnach wäre der

[1] Grabmann, a. a. O. 550.

[2] Daß auch Anselm dieser Gedanke nicht fremd war, werden wir im Folgenden beweisen. Bezeichnend ist schon die Stelle in der Einleitung zum Proslogion, in dessen erstem Kapitel das Credo ut intelligam steht : « Quaerentis intelligere, quod credit. »

Glaube die einzige Quelle der Wahrheit. Der ersten Zeit der Scholastik war diese Auffassung tatsächlich nicht fremd. *Alkuin*, der erste Leiter des fränkischen Schulwesens, vermag in seinen zahlreichen Definitionen der Philosophie diese nicht genauer von der Theologie zu unterscheiden. Sein Bestreben geht dahin, auch die rein philosophischen Fragen, sogar die Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik, aus der Heiligen Schrift zu beweisen [1]. Gleiche Tendenzen finden sich bei Fredegisius in seiner Schrift « De nihilo et tenebris » [2]. *Rabanus Maurus* († 856) will alle sieben freien Künste, also die ganze damalige Philosophie, auf die Heilige Schrift zurückführen [3]. Bei ihm, dem großen Gründer des deutschen Schulwesens, lebt der alte traditionalistische Satz wieder auf, den Aristobulus [4], Philo Alexandrinus [5], Justin [6], Clemens Alexandrinus [7] und Augustinus [8] erwähnen : Die griechische Philosophie sei nicht das Resultat der bloßen Menschenvernunft gewesen, sondern aus den Heiligen Schriften der Juden gestohlen worden [9]. Hier wurde also das « Credo ut intelligam » ganz im strengsten buchstäblichen Sinne genommen und Glaube und Wissen auf eine einzige Quelle, die Offenbarung, zurückgeführt. Merkwürdig ! Der stark rationalistisch angehauchte *Scottus Eriugena*, der später mit seinen neuplatonischen Spekulationen alle Geheimnisse des Glaubens bedroht, nimmt das « Credo ut intelligam » im gleichen strengsten Sinne : Jede Wahrheitserkenntnis setzt den Glauben voraus : « Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. » [10] Im 13. Jahrhundert folgen dieser Auffassung *Roger Bacon* [11] und *Raimundus Lullus* [12]. Ohne Glauben gibt es überhaupt keine Erkenntnis, lautete ihre These.

[1] De Dial. c. 1 (P. L. 101, 952).
[2] P. L. 105, 751-756.
[3] De cleric. instit. III, c. 2 (P. L. 107, 379).
[4] Bei Eusebius, Praeparatio evangelica XIII, c. 12 (P. G. 21, 1097).
[5] Quis rer. div. haeres., ed. Richter, v. III, § 43 ; De Iudice, v. V, § 2 ; De vit. Moys. v. IV, § 4.
[6] Apolog. II 13 (P. G. 6, 466-467).
[7] Strom. I 1 (P. G. 8, 696) ; Paedag. II 1 (P. G. 8, 405) ; Strom. I 17 (P. G. 8, 901) ; Strom. V 14 (P. G. 9, 129).
[8] De doctr. christ. III 40.
[9] De cleric. instit. III 26 (P. L. 107, 404).
[10] De Divis. Nat. II 15 (P. L. 122, 545 B).
[11] Opus maius II, c. 8 ; Opus tertium, c. 23, ed. Brewer, 73 : ... una sola est sapientia perfecta ... quae in sacris litteris tota continetur, per ius tamen canonicum et philosophiam explicanda.
[12] Phil. princ. c. 3 ; ars magna, p. ix, c. 63.

So dachten wohl Anselm und Abaelard und ihre Zeitgenossen und Nachfolger im 12. Jahrhundert nicht mehr. Ihr Horizont war weiter geworden. Sie beschränkten das « Credo ut intelligam » auf das Gebiet des Glaubens und ließen daneben der Vernunft ihr eigenes Recht. *Abaelard* klagt sogar über jene, welche meinen, ein Christ dürfe nicht über Dinge handeln, die dem Glauben fremd sind [1]. Jedes Wissen ist an sich gut [2]. Für eine philosophisch-apologetische Begründung des Glaubens tritt er mannhaft ein [3]. Insofern hat er die engen Schranken des « Credo ut intelligam » durchbrochen und ist der erste kraftvolle Verteidiger des selbständigen Philosophierens. Aber auf theologischem Gebiete huldigt auch er dem « Credo ut intelligam » im Sinne eines Fortschreitens vom Geglaubten zur Erkenntnis des Geglaubten : « Nisi credideritis non intelligetis. » [4] Hierin liegt bei ihm die gleiche Vermengung von Glaube und Wissen vor wie bei seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Gewiß spricht man im 12. Jahrhundert und schon früher von Vernunft und Offenbarung als von zwei verschiedenen Dingen. War man sich über den verschiedenen Ursprung des Vernunftwissens und des Glaubens im Gläubigen klar geworden ? *Hugo von St. Victor* hat in seinen verschiedenen Definitionen der Philosophie kein einziges Moment, das dieselbe vom Glauben unterscheiden würde [5]. Auch Gundissalinus nicht [6]. Bei *Joh. von Salisbury*, dessen Erkenntnislehre aristotelisch ist [7], finden wir wieder den verwirrenden Satz : « Non valet absque fide sincere philosophari quisquam. » [8] Merkwürdiger Wirrwarr ! Der tiefere Grund hiefür lag u. E. in der berühmten platonischen *Illuminationstheorie*. Während man Vernunft und Offenbarung objektiv ganz richtig zu unterscheiden suchte, nahm man als letzten Erklärungsgrund für die Entstehung des philosophischen Erkennens wie für den Glauben eine aktuelle göttliche Erleuchtung an. So wurden Glaube und Wissen subjektiv, d. h. ihrem Werden nach in dem gläubigen wissenden Subjekte

[1] Dial. p. 4, ed. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard (Paris 1836) 434 ; M. Grabmann, Geschichte der schol. Methode II 181.

[2] Ib.

[3] Introd. ad Theol. (P. L. 178, 1005) ; Ep. 13 (P. L. 178, 354).

[4] Theol. christ. III (P. L. 178, 1226 C).

[5] Erud. didasc. II, c. 1 (P. L. 176, 751-752) ; ib. (744 u. 764).

[6] Dominicus Gundissalinus, De Divisione philosophiae, ed. L. Baur (Beiträge IV, 2/3, Münster 1903) 5-8.

[7] Entheticus, Vers 277 (P. L. 199).

[8] Ib. Vers 319.

auf eine göttliche Erleuchtung zurückgeführt im Anschlusse an die Worte Joh. I, 9, daß Christus « das wahre Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt ». Damit war aber eine Unterscheidung des Ursprungs fast unmöglich. Der Philosoph war ein « Gotterleuchteter » wie der Gläubige [1]. Für manche Scholastiker waren die göttlichen Erleuchtungen, durch die der Glaube und das höchste philosophische Wissen entstanden, überhaupt ein und dieselben, weshalb Joh. von Salisbury den Ursprung der Philosophie der Gnade zuschrieb [2]. Später hielt Heinrich von Gent diese göttliche Illumination ebenfalls für übernatürlich [3]. Inwieweit die platonische Illuminationstheorie als letzter Erklärungsgrund alles philosophischen Forschens Gemeingut der Scholastiker vor Thomas war, darüber später. Aber in ihr liegt meines Erachtens die tiefste Ursache der fortwährenden Vermengung des Ursprungs von Glaube und Wissen.

b) Vermengung der *Begriffe*.

Insoweit der Verstand etwas inhaltlich wirklich erkennt, schaut er es geistig ; es ist ein visum, scitum. Dem so erfaßten Gegenstand des Wissens stimmt der Verstand notwendig zu, weil er eine evidente Wahrheit vor sich hat. Gegenstand des Glaubens dagegen ist das innerlich nicht Evidente (non visum), weswegen der Verstand ihm nur auf Grund der göttlichen Autorität zustimmt. Deshalb nannte Paulus, Hebr. 2, 1, den Glauben ein argumentum non apparentium, « eine Überzeugung von dem, was man nicht sieht ». Wer somit als Gegenstand des Glaubens das innerlich Evidente betrachtet, hebt den Glauben auf und vermengt die Begriffe « Glaube » und « Wissen », ja er identifiziert sie.

Für die Anhänger des « Credo ut intelligam », die das Geglaubte in Wissen umzuwandeln suchten, war diese paulinische Definition eine harte Nuß. Nicht einmal der kluge *Petrus Lombardus*, der die paulinische Definition mit herrlichen Worten kommentiert [4], kommt ander-

[1] Darauf hat schon Scottus Eriugena hingewiesen : De Divis. Nat. III 24 (P. L. 122, 690-691) ; Homil. in Prol. Ev. s. Joh. (P. L. 122, 290).

[2] Polycrat. VII, c. 13 (P. L. 199, 667 A) : Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae eius humiliter pulset, in cuius manu liber omnium sciendorum est.

[3] Summa theol. a. 3, q. 2 (Paris 1520) fol. 29, L. ; q. 4, fol. 29, Q.

[4] Ep. ad Rom. (P. L. 191, 1324) ; III Sent. 22, 7 (P. L. 192, 806) ; III Sent. 22, 1 (P. L. 192, 803). An all diesen Stellen tritt er scharf dafür ein, daß der Glaube de non viso sei.

wärts ganz glatt an ihr vorbei [1]. Kühner ist *Robert von Melun*. Im Anschluß an die Worte « crede et intelliges » stellt er bezüglich der Glaubenssätze, die sich nicht auf künftige Geschehnisse beziehen, kurzweg den Satz auf : « Non est ergo fides absque eius cognitione, quod creditur. » [2] Interessant ist die Stellung *Hugos von St. Victor* zu unserer Frage. Die paulinische Definition des Glaubens hält er für unvollkommen [3]. Bald scheint er Glauben und Wissen zu trennen, bald nicht. Das kommt wohl daher, weil er im Sinne des « Credo ut intelligam » ein Wachstum des Glaubens je nach dem höheren Grade der Erkenntnis annimmt, sowohl im Einzelmenschen [4] wie in der Kulturgeschichte [5]. Daher unterscheidet er dann auch, ganz ähnlich wie Averroes, drei Klassen von Gläubigen : die einfachen Leute glauben fromm ohne Erkenntnis : « sola pietate credere eligunt » ; andere begründen vernünftig, was sie glauben : « alii ratione approbant, quod fide credunt » ; andere erwerben sich sogar Sicherheit : « puritas intelligentiae apprehendit certitudinem » [6]. Hieraus wird das berühmte Dictum klar : « Sic ergo fides aliquando cum cognitione est, quando scitur, quod creditur. » [7] Hier handelt es sich offenbar nicht mehr um irgend eine analoge Erkenntnis des Glaubensartikels. — Charakteristisch ist es, wenn Hugos Schüler *Richard von St. Victor* sich geradezu beklagt, daß man für die göttliche Trinität immer nur Autoritätsbeweise vorbringe und nicht Vernunftbeweise, und wenn er nachher den Versuch macht, die Dreiheit der Personen apodiktisch durch die bloße Vernunft zu beweisen [8].

Übrigens sind es nicht die Viktoriner gewesen, die, wie man oft behauptet hat, den eklatantesten Beweis für die Vermengung des Gegenstandes von Glauben und Wissen geleistet haben. Das waren vielmehr die beiden schärfsten Denker der Frühscholastik. Der erste ist *Anselm* selbst. Er bekennt, er habe auf Bitten von Mitbrüdern hin,

[1] III Sent. 23, 7 (806) : Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. III Sent. 24, 3 (808) gibt er eine innere Kenntnis des Geglaubten in gewissem Sinne wieder zu und sagt : Quaedam ergo fide creduntur, quae intelliguntur naturali ratione ; quaedam vero, quae non intelliguntur. Unde Propheta ... Nisi credideritis, non intelligetis.

[2] Zitiert aus Handschr. bei M. Grabmann, Gesch. der schol. Methode II 338.

[3] De Sacrament. christ. fidei I, p. 10, c. 2 (P. L. 176, 330).

[4] Ib. c. 4 (332).

[5] Ib. c. 6 (339).

[6] Ib. c. 4 (332 u. 333).

[7] Ib. c. 4 (332 A).

[8] De Trinit. I, 5 (P. L. 196, 893) ; III, 1 ss. (P. L. 915 ss.).

die da sagten, die Schriftbeweise könnten nicht überzeugen, nur zwingende Vernunftgründe vermöchten dies, es unternommen, die Glaubenswahrheiten zu beweisen [1]. Das hat er tatsächlich versucht, nicht bloß in bezug auf die Trinität [2], sondern auch bezüglich alles dessen, was wir von Christus glauben (omnia, quae de Christo credimus), und zwar ohne Heilige Schrift (sine scripturae auctoritate) und mit zwingenden Beweisen (necessariis rationibus, ex necessitate) [3]. Hier wird ausdrücklich das eigentliche Formalobjekt des Glaubens, die göttliche Autorität, ausgeschaltet und das Objekt des Wissens und Glaubens — beides ein scitum, ein demonstratum — identifiziert. Der zweite ist *Abaelard*. Auch er bekennt, auf Bitten seiner Schüler hin, die philosophische Gründe für die Glaubenslehren verlangten und erklärten, man könne nicht etwas glauben, was man nicht vorher verstanden habe (« nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum »), den Traktat De Unitate et Trinitate verfaßt zu haben [4]. Das ist ein klarer Beweis dafür, wie man mit dem « Credo ut intelligam » den Glauben in Wissen umzuwandeln suchte. Daraus erklärt es sich auch, wenn mehrere Scholastiker, wie z. B. Simon von Tournai [5], dem Glauben die Sicherheit absprachen, oder andere, wie Hugo von St. Victor [6] und selbst Alexander von Hales [7] noch, den Glauben nur für relativ notwendig hielten. Daraus erklärt es sich weiter, warum Bernhard von Clairvaux, Petrus Damianus und andere dieser Anwendung der Dialektik auf den Glauben entschieden, wenn auch nicht ohne jede Einseitigkeit und Übertreibung, entgegentraten ; denn sie brachte den wahren Glauben wirklich in Gefahr.

c) Vermengung der *Gebiete* beider.

Den beiden genannten folgte logisch eine dritte Vermengung, die Gebietsvermengung von Glaube und Wissen, die praktisch die fatalsten Folgen nach sich zog. Da Glaube und Wissen auf den gleichen Ursprung zurückgeführt, die Objekte beider verwechselt und identifiziert wurden,

[1] Monol., praef. (P. L. 158, 143 A).
[2] De fide Trinit. c. 4 (P. L. 158, 272 C).
[3] Cur Deus homo, praef. (P. L. 158, 362 A).
[4] Hist. Calamit. c. 9 (P. L. 178, 141-142).
[5] M. Grabmann, a. a. O. II 548, aus Handschriften.
[6] De Sacrament. christ. fidei I, p. 10, c. 2 (P. L. 176, 329-330) : Der Glaube wurde nur durch den Sündenfall notwendig, denn an sich, ohne Sünde, hätte der oculus contemplationis des Menschen Gott und das Göttliche geschaut.
[7] Summa theologica I, tr. introd., q. 2, membr. 1, c. 3 (Quaracchi 1924) n. 10. Er sagt nämlich, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, könnte er die Trinität mit seinen natürlichen Verstandeskräften erkennen.

war es unmöglich, ein wissenschaftliches Prinzip aufzuzeigen, das besagt : Soweit und nicht weiter darf und kann die Vernunftspekulation bei den Glaubensgeheimnissen gehen, oder m. a. W. : da hört die Philosophie auf, da beginnt der Glaube und die Theologia sacra. Es war das Problem der wissenschaftlichen Gebietsausscheidung, das mit dem « Credo ut intelligam » nie gelöst werden konnte. Gewiß, jedermann wußte im Mittelalter, daß es Dinge gebe, die man nicht einsehen könne. Aber infolge der Tendenz, den Glauben in Wissen umzuwandeln, gab es keine Gebietsabgrenzungen mehr. Das hat die Geschichte bewiesen.

Es sei nur ganz skizzenhaft auf folgende Tatsachen hingewiesen : Bei *Scottus Eriugena* Anwendung des Neuplatonismus auf den Glauben und infolgedessen Auflösung der meisten Glaubensgeheimnisse ; bei *Roscelinus* Anwendung des Nominalismus auf die Trinität und daher Tritheismus ; die Menschwerdung Christi und alles, was wir darüber glauben, will *Anselm von Canterbury* ohne Heilige Schrift zwingend aus der bloßen Vernunft beweisen [1]. Die Trinität, das tiefste Geheimnis, haben nach Abaelard [2], Robert von Melun [3], Alanus ab Insulis [4] schon die alten Heiden, also aus der bloßen Vernunft, erkannt. Die gleiche Trinität, d. h. die Dreiheit der Personen in einer Natur, suchen rein rational zu beweisen : Anselm von Canterbury — ohne Heilige Schrift, rationibus necessariis [5] — ; Abaelard [6] — daher Monarchianismus und falsche Auffassung der hypostatischen Vereinigung in Christo [7] ; ferner Hugo von St. Victor [8], Richard von St. Victor — ohne Schrift und Väter, per rationes necessarias [9] — ; Thierry von Chartres [10] und Alanus ab

[1] Cur Deus homo, praef. (P. L. 158, 362 A).

[2] Introd. in Theol. I 17 (P. L. 178, 1012) ; Theol. christ. I 2 (P. L. 178, 1126 C).

[3] Vgl. M. Grabmann, Gesch. der schol. Meth. II 335.

[4] Contr. haereticos III, c. 3 (P. L. 210, 404 D).

[5] De fide Trinit. c. 4 (P. L. 158, 272 C).

[6] In epist. Pauli ad Rom. (P. L. 178, 803 A). De Unit. Trinit. ed. Stölzle (Freiburg Br. 1891) 3.

[7] A. a. O. 68 u. 69. Da er die drei Personen auf die drei Attribute Gottes : Allmacht, Weisheit, Güte zurückführte, lag der Monarchianismus, d. h. die Aufhebung der drei Personen nahe und infolgedessen die Behauptung, daß die Menschwerdung auch dem Heiligen Geiste zukomme (Introd. in Theol. III 6 ; P. L. 178, 1104 C).

[8] De Sacrament. christ. fidei I, p. 3, c. 2 (P. L. 176, 220) ; ib. c. 30. Erud. didasc. VII, c. 21 (P. L. 176, 831).

[9] De Trinit. III, c. 1-5 u. c. 14 (P. L. 196, 915-924).

[10] B. Hauréau, Notices et Extraits de quelques ms. latins de la Biblioth. nat., I (Paris 1890) 65-66.

Insulis [1] wollen die Trinität mathematisch beweisen; Nicolaus von Amiens aus Materie, Form und Kompositum [2]. Alles das war, wie Überweg-Geyer richtig andeutet [3], nur die konsequente Durchführung des anselmischen « Credo ut intelligam ».

Wir können den Einfluß dieser verwirrenden Theorie auf die *Augustinisten des 13. Jahrhunderts* nicht weiter verfolgen. Hier tritt immer nachdrücklicher die göttliche Illumination als Quelle einer klaren Erkenntnis der Mysterien auf. Durch sie erkennt nach Joh. von Rupella der höchste Teil der Seele die Trinität [4]. Bonaventura ist vorsichtig, führt aber die rationes necessariae Richards von St. Victor an [5]. Heinrich von Gent will, den Glauben vorausgesetzt, die einzelnen Glaubensartikel, auch die Trinität, zwingend beweisen, « veridica ratione », und daher, wie er ausdrücklich sagt, durch eine wahre « demonstratio » [6]. Ganz im gleichen Sinne beweist Raimundus Lullus die Trinität, die Erbsünde, die ganze Inkarnationslehre [7].

Die drei Vermengungen, von denen wir sprachen, sind kausal sehr eng miteinander verbunden. Mit der ersten, der Quellenvermengung, ist die zweite, die Begriffskonfusion, gegeben. Mit der ersten und zweiten die dritte. Alle drei aber tendieren zur Identifizierung von Glaube und Wissen.

2. Thomas von Aquin

Die Geschichte der Philosophie, sagten wir oben, wird unser Problem ganz eigenartig beleuchten. Mit ihrem Schema : Krieg zwischen Glaube und Wissen = erste Hauptansicht, Harmonie zwischen Glaube und Wissen = zweite Hauptansicht, und zwar entweder *a*) Harmonie auf Grund der Trennung beider, oder *b*) der Vermengung (Identität) beider, oder *c*) einer Unterscheidung derselben, beleuchtet sie uns sogleich die ungeheure Schwierigkeit des Problems. Sie weist aber auch Thomas von Aquin die bestimmte Stellung im Heerlager der großen Geisteskämpfer an. Er ist und bleibt der *wissenschaftliche Begründer*

[1] Contra haeret. III, c. 4 (P. L. 210, 405-406).
[2] De arte catholica fidei I, c. 24 (P. L. 210, 603).
[3] Die patrist. u. scholast. Philosophie (Berlin [11]1928) 248.
[4] Summa de Anima, p. II, 37, ed. Domenichelli (Prato 1882) 292.
[5] I Sent. d. 2, q. 4 (Quaracchi 1882) 57.
[6] Quodlib. VIII, q. 14 ; XII, q. 2.
[7] Vgl. die Belege bei A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II (Mainz 1865) 942 ff.

der Harmonie auf Grund der klaren Unterscheidung von Glaube und Wissen, jener Lösung, die allein weder zum Rationalismus, noch zu einem blinden Fideismus führt.

Nur wenige Worte über seine Stellung zur ersten Hauptansicht: Krieg zwischen Glaube und Wissen. In einem wahren Heldenkampfe hat er im Jahre 1270 in seinem Werke « De unitate intellectus contra Averroistas » gegen die Doppelwahrheit des lateinischen Averroismus gefochten. Prinzipielle Stellung bezieht er zur Frage in C. G. I 7: « Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis. » Beide, Vernunft und Glaube, sind uns von Gott gegeben, haben ihn als Urheber, sind an sich beide zuverlässige Quellen der Wahrheit [1], die von seiten Gottes ein und dieselbe ist, nicht aber von seiten unserer Erkenntnisweise [2]. Scheinbare Gegensätze entstehen nur durch Fehlschlüsse der Vernunft aus ihren an sich wahren Prinzipien [3]. Verfehlt ist es ganz und gar, dem Glaubensgegner den Glauben beweisen zu wollen, anstatt nur seine Einwürfe gegen den Glauben zu widerlegen [4]; denn der Glaube übersteigt die Vernunft [5], kann also nur auf göttliche Autorität hin angenommen [6] und nicht bewiesen werden [7]. Dem Aquinaten gilt nirgends das « Credo ut intelligam » im Sinne der Umwandlung des Geglaubten in Wissen. Ihm ist das Wort des großen Hilarius teuer: « intellige incomprehensibilia esse », « fasse es, daß die Glaubenswahrheiten unfaßbar, daß sie Geheimnisse sind » [8].

Damit hat er bereits Position zur zweiten irrigen Ansicht bezogen: Harmonie auf Grund einer Trennung beider. Gegenstand des Wissens und Glaubens ist die Wahrheit — das Verum —, die eine, einzige, einheitliche Wahrheit. Das haben beide, Glaube und Wissen, gemein. Der Glaube ist nicht eine « Gefühlsduselei ». Wahrheit ist alles, was wir glauben (obiectum materiale); die ewige erste Wahrheit ist es, deretwegen wir glauben (obiectum formale): « Non enim fides ...

[1] C. G. I 7.

[2] C. G. I 9: Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte Dei ipsius, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

[3] Ib. 7.

[4] Ib. 9: Non debet esse hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur.

[5] Ib. 7 u. 8.

[6] Ib. 9: Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante.

[7] Ib. 8. [8] Ib.

assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. »[1] Daher ist der Akt des Glaubens formell eine Tätigkeit des Verstandes[2]. Alles das drückt die berühmte Definition des Glaubens aus: « Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. »[3]

Die dritte irrige Ansicht: Harmonie auf Grund der Vermengung (Identität), steht der eigenen Lösung des Aquinaten: Harmonie auf Grund der Unterscheidung von Glaube und Wissen, direkt gegenüber. Damit sind wir beim Kernpunkt der Frage angelangt.

Die Unterscheidung

Zwei Fragen sind es, die in einem weiteren Sinne häufig als dasselbe bezeichnet werden, die aber streng genommen, wenngleich sehr eng miteinander verkettet, doch verschieden sind: das Verhältnis von Glaube und Wissen und dasjenige von Philosophie und heiliger Theologie. Wir werden sie gut auseinander halten, aber auch ihr gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu markieren suchen.

Die Bestimmung der richtigen Beziehung von *Glaube* und *Wissen* ist grundlegend. Beide unterscheidet Thomas in einer dreifachen Hinsicht: ihrem Ursprunge, ihrem Begriffe und ihrem Gebiete nach.

a) Die Unterscheidung dem *Ursprunge* nach ist wieder grundlegend für die beiden anderen.

Der Glaube ist seiner Quelle nach ein Gnadengeschenk Gottes. Ohne göttliche Erleuchtung und Anregung wird der Mensch keiner geoffenbarten Wahrheit zustimmen. Selbst wenn man den Einfluß der allgemeinen motiva credibilitatis, die sich auf die Wunder[4], Prophezeiungen[5], den wunderbaren Bestand der lehrenden Kirche und anderer Momente stützen und die Annahme des überlieferten Glaubensgutes als Ganzes glaubwürdig und vernünftig erscheinen lassen[6], in Betracht zieht, übersteigt dennoch jeder einzelne Glaubensartikel die menschliche Vernunft[7], ist also inhaltlich unerfaßbar und unbeweisbar[8], läßt somit den Verstand, der von Natur aus nur dem Evidenten zustimmt, an sich

[1] II-II 1, 1. [2] II-II 4, 2; Verit. 14, 4. [3] II-II 2, 9.
[4] II-II 1, 4 ad 2. [5] C. G. I 6. [6] C. G. I 8.
[7] II-II 4, 1: Ea enim, quae sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante.
[8] C. G. I 8.

indifferent [1]. Der Verstand bedarf also einer besonderen Bewegung des Willens und dieser der Gnade [2] : « Quia cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. » [3]

Den Ursprung des Wissens hatte die gesamte augustinische Tradition, Albert der Große nicht ausgeschlossen, letztinstanzlich ebenfalls auf einen *unmittelbaren aktuell erleuchtenden Einfluß Gottes* zurückgeführt (illuminatio divina), dem die Erkenntnis Gottes, der Seele, der höchsten transzendentalen Ideen und Beweisprinzipien zugeschrieben wurde. Thomas selbst schwankte noch im Sentenzenkommentar mit Berufung auf Joh. I, 9 : « Erat lux, quae illuminat omnem hominem venientem in mundum. » [4] Aber nachher, schon in Boethium de Trinitate [5], in den Kommentaren und den beiden Summen schafft er Klarheit, verwirft die angeborenen Ideen Platos [6], die arabische Illuminationslehre mit ihrem Intellectus agens separatus [7], und, mit einer leichten Anspielung auf Augustin, « qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat », jede aktuelle göttliche Erleuchtung [8] und ersetzt sie durch die aristotelische *Abstraktion* [9] für alle natürlichen, göttlichen [10] und irdischen Erkenntnisse.

Diese philosophische Neuerung hat dem Aquinaten bekanntlich bittere Anfeindungen zugezogen, wie John Peckham später eingesteht [11]. Aber für die Unterscheidung von Glaube und Wissen wirkte sie wie ein Schlaglicht. Der ganz verschiedene Ursprung beider war jetzt wissenschaftlich erwiesen : der Glaube hat seine Quelle in der göttlichen Gnadenerleuchtung, das Vernunftwissen einzig und allein in der Abstraktion. Dieser Neuerung lag die konsequente Durchführung der Lehre von Actus und Potentia zu Grunde. Schon hierin hatten die Augustinisten des 13. Jahrhunderts, im Gegensatz zu Augustin selbst, bereits vorgearbeitet. Von den Arabern beeinflußt, hatten sie — wenigstens die meisten — die Erkenntnis der sichtbaren materiellen Welt durch die Abstraktion mit dem Doppelintellectus (agens und possibilis) erklärt ; daher reden auch sie, z. B. Alexander von Hales, Joh. von

[1] III Sent. d. 23, q. 2, a. 2 ; II-II 2, 1 ; Verit. 14, 1.
[2] II-II 2, 9. [3] II-II 6, 1. [4] II Sent. d. 17, q. 2, a. 1.
[5] In Boeth. de Trinit. q. 6, a. 2 : Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu.
[6] I 84, 3. [7] I 84, 4. [8] I 84, 5.
[9] I 84, 6. [10] I 12, 12. [11] Chart. Univ. Paris. I, n. 523.

Rupella, vielfach vom Intellect als einer anfänglichen « tabula rasa », ausgenommen jene, welche die species impressae leugneten, wie Wilhelm von Paris, Roger Bacon und Heinrich von Gent. Dagegen lehnten alle Augustinisten die Abstraktion für die Erkenntnis der Geisteswelt — Gott, Seele und ersten Prinzipien — ab. Sie teilten diese höhere natürliche Erkenntnis, in starker Anlehnung an Plotin, einer in einer göttlichen Erleuchtung schauenden, rein innerlichen Tätigkeit des höchsten Seelenteiles zu. Für Thomas, der sich auf Aristoteles und die Tatsachen beruft, ist alles Erkennen in erster Linie ein « pati » von außen, das sinnliche wie das geistige, die niederen wie die höchsten geistigen Tätigkeiten : « Intelligere est pati quoddam »[1] (potentiae passivae). Ganz dem entsprechend ist das intellektuelle Erkenntnisprinzip anfangs eine rein passive Potenz, eine unbeschriebene Tafel nicht bloß in bezug auf die materiellen Dinge, sondern auch in bezug auf alle natürlichen Erkenntnisformen, höhere und niedere, weshalb es eben intellectus possibilis genannt wird[2]. Dagegen ist der Intellectus agens deshalb ein agens, weil er nur tätig (actus) ist und die potentiell im Phantasma enthaltenen Formen aktuell gestaltet[3]. Ein bloß innerlich schauendes Erkennen gibt es für Thomas in der natürlichen Ordnung gar nicht, weil wir uns tatsächlich in allen unseren Erkenntnissen in erster Linie passiv, leidend, von außen empfangend verhalten[4]. Die konsequente Durchführung der Lehre von der potentia passiva war die Grundlage für die thomistische Unterscheidung von Glaube und Wissen ihrem Ursprunge nach. Sie ist auch die Grundlage für die Realität aller unserer natürlichen Erkenntnisse, wie wir später sehen werden.

b) Mit dem Unterschied der Quellen von Glaube und Wissen war für Thomas die *Begriffsunterscheidung* der beiden im Grunde gegeben. Nichts ist bei ihm von jener Tendenz zu finden, die das Geglaubte in rationelles Wissen umwandelt, oder den Grad der Erkenntnis des Geglaubten zum Gradmesser des Glaubens macht, oder gar versucht,

[1] I 79, 2 ; I 12, 12 ; I 84, 3.

[2] I 79, 2 ; De Anima III, lect. 10, n. 728 : In quo possunt omnia intelligibilia fieri. I 84, 3.

[3] I 84, 6 ; De Anima III, lect. 10.

[4] Verit. 14, 1 : Intellectus autem possibilis, cum quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum sicut materia prima respectu omnium sensibilium formarum.

Glaubensgeheimnisse, mit Ausschaltung der göttlichen Autorität und Offenbarungsquellen, durch die bloße Vernunft zu beweisen. Alles das ist für ihn unstatthaft und unmöglich zugleich, weil Glaube und Wissen zwei ganz verschiedenen Ordnungen angehören, der übernatürlichen und der natürlichen.

1. Da der durch göttliche Erleuchtung entstandene Glaube die *Natur übersteigt* [1], übersteigt er eben das natürliche Erkennen, in welchem der Verstand dem unmittelbar oder mittelbar Evidenten zustimmt [2]. Das Geglaubte kann also weder etwas Geschautes, « visum », noch etwas Bewiesenes, « scitum », sein [3]. Wenn es gewisse Wahrheiten gibt, die geoffenbart und zugleich bewiesen werden können, wie z. B. das Dasein Gottes, so sind sie nicht Glaubenswahrheiten im strengen Sinne des Wortes [4], sondern praeambula fidei [5]. Der einzelne Gläubige kann fester oder weniger fest glauben, nach dem Grade der Zustimmung des von der Gnade bewegten Verstandes und Willens [6]. Für die Menschheit gibt es eine Entfaltung des Glaubens, insofern manche Artikel, die früher nur implicite, d. h. in anderen eingeschlossen geglaubt wurden, später ausdrücklich Objekt des Glaubens geworden sind [7]. Der Glaube setzt also in seinem Materialobjekt die *innere Dunkelheit* des Geglaubten als notwendige Bedingung voraus [8]. Das drückt die Definition des hl. Paulus, Hebr. 2, 1 aus, die überhaupt alle Wesensmomente des Glaubens enthält [9]: « Es ist aber der Glaube ein fester Grund für das, was man hofft, eine gewisse Überzeugung von dem, was man nicht sieht. »

2. Ist die Glaubenswahrheit weder direkt noch indirekt innerlich evident, so kann ihr der Verstand nicht ohne weiteres zustimmen, da sein natürliches Assensmotiv nur die Evidenz ist. Deswegen ist auch der Zustimmungsgrund im Glauben ein ganz anderer als im Wissen, nämlich die *göttliche Autorität*. Der Glaubende stimmt der Wahrheit zu, « quia a Deo revelatum ». Die göttliche Autorität ist also das eigentliche Formalobjekt (quo) des Glaubens, ohne das es keinen übernatürlichen Glauben gibt [10] und das für alle, Gelehrte und Ungelehrte, dasselbe ist. Die Entscheidung darüber, was in den Offenbarungsquellen

[1] C. G. I 8 u. 9.
[2] II-II 1, 4.
[3] II-II 1, 4 u. 5; C. G. III 152.
[4] II-II 1, 5 ad 3.
[5] I 2, 2 ad 1.
[6] II-II 5, 4.
[7] II-II 1, 7.
[8] II-II 1, 5.
[9] II-II 4, 1.
[10] II-II 1, 1; C. G. I 9; II-II 2, 9.

enthalten ist, kommt nur der unfehlbaren Kirche zu [1], und zwar in allem [2], und unter Leitung des römischen Papstes [3].

3. Auch in ihren Wirkungen sind Glaube und Wissen ganz verschieden. Im Wissen stimmt der Mensch der Wahrheit notwendig zu, weil sie dem Verstande evident ist; im Glauben *frei*, weil der Verstand einer nicht evidenten Wahrheit nur dann seine Zustimmung gibt, wenn der freie Wille von der Gnade bewegt wird [4]. Daher ist der Glaube *verdienstlich*.

4. In späteren Zeiten wurde die Frage viel diskutiert: Kann ein und dieselbe Wahrheit für ein und denselben Menschen in ein und derselben Zeit zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein? Bekanntlich haben Suárez, Vázquez, de Lugo mit anderen es bejaht, andere wie Cajetan, Capreolus, Báñez, Fonseca und Melchior Cano es verneint. Selbstverständlich handelt es sich hier nie um eine Glaubenswahrheit im strengen Sinne des Wortes, denn diese kann überhaupt nie zum Wissen gehören. Aber auch bei den Praeambula fidei muß nach Thomas diese These verneint werden, denn sonst wäre dasselbe für denselben zugleich frei und notwendig, visum und non visum [5]. In demselben Subjekte hört der Glaube an die Existenz Gottes von dem Augenblicke an auf, wo eine Demonstratio für dieselbe vorhanden ist [6]. Die beiden, Glaube und Wissen, sind also *in demselben Subjekte unvereinbar*.

Wissen und Glaube sind somit bei Thomas auch begrifflich scharf unterschieden: dem Materialobjekte nach: visum — non visum;
dem Formalobjekte nach: Evidenz — göttliche Autorität;
der Wirkung nach: notwendig — frei;
dem Subjekte nach: nie in demselben bezüglich desselben.

c) Endlich die *Gebietsunterscheidung* und Abgrenzung beider. Den Wirrwarr der Meinungen in dieser Frage bei den Frühscholastikern und noch bei den Platonikern des 13. Jahrhunderts haben wir bereits aufgezeigt. Daß sie bei ihren Voraussetzungen außerstande waren, ein wissenschaftliches Prinzip für die Abmarkung beider Gebiete aufzu-

[1] II-II 5, 3 ad 2.

[2] II-II, ib. Wer nur einen Artikel, den die Kirche zu glauben vorstellt, nicht annimmt, hat den Glauben überhaupt nicht.

[3] II-II 1, 10.

[4] II-II 2, 9; II-II 1, 4.

[5] II-II 1, 5: Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum.

[6] I 2, 2 ad 1.

stellen, wird niemanden verblüffen. Sogar für Thomas war die Lösung des Problems nicht ohne jegliche Schwierigkeit. Zwar hat er den Ursprung und die Begriffe beider klar unterschieden und daher jedes beweisende Wissen für die Glaubensartikel abgelehnt. Weiter wies er die « rationes necessariae » Richards von St. Victor ausdrücklich zurück [1]. Er bestritt auch die Behauptung Hugos von St. Victor und Abaelards, daß die heidnischen Philosophen die Trinität wirklich gekannt hätten [2]. Aber auch Thomas hat zwischen zwei Kategorien von Glaubensartikeln unterschieden, solchen im strengen Sinne, mit denen die beweisende Vernunft nichts zu tun hat, und solchen im uneigentlichen Sinne (praeambula), die beweisbar sind [3]. Wo liegt die Grenze ? Welches Prinzip ermöglicht es, eine stabile Schranke zwischen beiden Kategorien zu errichten ?

Die auf die ursprüngliche, absolute Passivität unseres natürlichen Erkennens aufgebaute *aristotelische Erkenntnislehre* bot ihm diese Grundlage. All unser *natürliches Erkennen entstammt der Sinneswelt*, auch die Erkenntnis Gottes [4]. Was wir also von Gott, seiner Existenz, Natur, Tätigkeit, apodiktisch aus der äußeren Natur erkennen können, gehört nicht zum Glauben im eigentlichen Sinne [5]. Darnach entwirft er in C. G. IV, c. 1, einen vollständigen Katalog jener Offenbarungswahrheiten, die der beweisenden Vernunft absolut unzugänglich und nur aus der Heiligen Schrift erkennbar sind : « Probanda enim sunt huiusmodi auctoritate s. scripturae, non autem ratione naturali. » Hieher gehören nach seiner eigenen Erklärung : erstens die ganze Trinitätslehre (C. G. IV, c. 2-26) ; zweitens die Lehre von der Inkarnation und allem, was sich daraus ergibt, nämlich die Sakramentenlehre (C. G. IV, c. 26-78) ; drittens die Bestimmungen über das übernatürliche Ziel und was damit zusammenhängt, nämlich : Auferstehung und Verklärung der seligen Leiber, letztes Gericht, persönliche Strafe und Belohnung im Jenseits (C. G. IV, c. 79-97 und III, c. 47).

In ihrem tiefsten Grunde wurzelt also die dreifache Unterscheidung

[1] I 32, 1 ad 2. Ich glaube kaum, daß M. Grabmann Thomas darin richtig interpretiert hat. Thomas weist die Gründe Richards als absolut unstichhaltig zurück. Vgl. dazu : Geschichte der schol. Methode II 218.

[2] I 32, 1 ad 1.

[3] I 2, 2 ad 1 ; C. G. I 3.

[4] C. G. IV 1 : Naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit. I 12, 12.

[5] I 12, 12 ; I 32, 1 ; C. G. III 47 ; IV 1.

von Glaube und Wissen tatsächlich in der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz und ihrer logischen Anwendung.

Auf den gleichen Grundgedanken läuft auch die Unterscheidung von *Philosophie* und *Theologie* zurück. Beide sind Wissenschaften ; darin kommen sie überein und unterscheiden sich vom Glauben. Als Wissenschaften müssen sie bestimmte Prinzipien haben, aus denen sie über den ihnen eigentümlichen Gegenstand Konklusionen ziehen. Die Prinzipien der Philosophie bilden die der bloß natürlichen Vernunft an sich *evidenten Grundsätze :* « Procedunt (scientiae philosophicae) ex principiis notis lumine naturali intellectus. » [1] Es sind also die ersten und höchsten aus der sichtbaren Welt abstrahierten Sätze, die obersten Vernunftprinzipien, deren Kenntnis die Platoniker der göttlichen Erleuchtung zuschrieben und die Thomas wie alle natürlichen Erkenntnisse auf Grund der Passivität unseres Verstandes auf die Abstraktion aus der Sinneswelt zurückgeführt hat. Auf dem Gebiete der Philosophie leuchtet also nur das Licht der natürlichen Vernunft, die allein und aus sich die ersten Grundsätze erkennt und aus ihnen allein Schlüsse zieht und sie logisch verbindet. Daraus entsteht die Philosophie als wissenschaftliches System. Die Prinzipien der Theologie sind die Offenbarungswahrheiten (« divinitus revelabilia ») [2], das, was nur durch göttliches Licht erkennbar ist (« divino lumine cognoscibilia ») [3], mit anderen Worten : die *Glaubensartikel* (« articuli fidei ») [4]. Von ihnen geht sie aus (« ex principiis notis lumine superioris ») [5], zieht aus dem Geoffenbarten Schlüsse, verbindet sie logisch, und so entsteht die sacra Theologia als wissenschaftliches System [6]. Sie beweist die Glaubensartikel nicht : « non argumentatur ad sua principia probanda » [7], wie denn überhaupt keine Wissenschaft ihre Prinzipien beweist, sondern von ihnen ausgehend anderes aus ihnen beweist [8]. Die Glaubensartikel bedürfen auch gar keines Beweises ; denn sie sind sicherer als jedes Vernunftprinzip, da sie in der göttlichen Offenbarung, der göttlichen Autorität verankert sind [9]. Was der menschlichen Wissenschaft die schwächste Stütze bietet, die Autorität, ist in der göttlichen das Stärkste [10]. Ihre Quellen sind also Offenbarungsquellen, und Wissenschaft ist sie insofern, als in ihr die Vernunft aus dem sicheren, unbewiesenen Geglaubten

[1] I 1, 2 ; II-II 1, 5 ; I 1, 1 ad 2.
[2] I 1, 3 ad 2.
[3] I 1, 4.
[4] I 1, 7 u. 8.
[5] I 1, 2.
[6] I 1, 8.
[7] I 1, 8.
[8] Ibid.
[9] I 1, 5.
[10] I 1, 8 ad 2.

Schlüsse zieht, und zwar auch notwendige (« ex necessitate ») [1]. Mit welcher Entschiedenheit und Folgerichtigkeit hat doch Thomas, im Gegensatz zu den Platonikern, jede Beweisbarkeit der Glaubensartikel auf dem Boden der Philosophie und Theologie abgelehnt!

Eigentlich liegt der Grundunterschied zwischen Philosophie und Theologie darin, daß die eine bloß die *abstrahierend erkennende Vernunft* zur Quelle hat, die infolge unserer Passivität (potentia passiva) alles, Gott, Seele, Welt aus der Sinneswelt erkennt; die andere hingegen schöpft aus der *Offenbarung*. Diese ist daher *a*) das Formalobjekt der sacra Theologia, das Licht, durch das wir in ihr alles erkennen; denn auch die aus den Glaubensartikeln schließende Vernunft schließt nur richtig, insofern das, was sie erschließt, in der Offenbarung virtuell enthalten ist [2]; *b*) die Offenbarung als Quelle erschließt der Theologie das eigentümliche übernatürliche höchste Ziel, das die Vernunft entitativ übersteigt, zu dem sie hinleiten soll [3] und das die sacra Theologia von jeder philosophischen Disziplin, auch der Naturtheologie, unterscheidet [4]; *c*) die Offenbarung als Quelle gibt ihr die Einheit als Wissenschaft; denn alles, was sie behandelt, behandelt sie nur, insofern es geoffenbart ist [5]; *d*) die Offenbarung als Quelle gibt ihr nicht bloß die Sicherheit [6], sondern auch ihr riesiges Gebiet, da sie durch dieselbe nicht allein zur Erkenntnis dessen führt, was von Gott aus der äußeren Natur erkennbar ist, wie es die Philosophie tut, sondern auch dessen, was Gott allein von sich selbst bekannt ist: « Quod notum est sibi soli de seipso. » [7] Daher ist sie im eminenten Sinn Weisheit.

Alle Unterscheidungen von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie laufen demnach auf die Unterscheidung ihrer verschiedenen Quellen, ihres verschiedenen Ursprunges zurück; dieser fundamentale Unterschied aber hat bei Thomas wissenschaftlich seinen letzten Grund in der konsequent durchgeführten Lehre von der passiven Potentialität unseres menschlichen Erkennens.

Die Harmonie

Auch die Harmonie von Glaube und Wissen baut Thomas auf die Lehre von Actus und Potentia auf. Wieder ist es die passive Potenz, welche diese Harmonie wissenschaftlich begründet und erklärt.

[1] Ibid. [2] I 1, 3. [3] I 1, 1. [4] I 1, 4.
[5] I 1, 3. [6] I 1, 5. [7] I 1, 6.

1. Sie *begründet* sie, weil sie die Harmonie ermöglicht.

Aber vertuschen wir die Schwierigkeit nicht, die hier tatsächlich besteht. Alles philosophische Wissen gehört der natürlichen Ordnung an. Der Glaube hingegen ist übernatürlich, gehört also entitativ einer höheren Ordnung an. Wie ist es also möglich, das « Naturale » und das « Supernaturale » in Einklang zu bringen ?

Die wissenschaftliche Lösung dieser Schwierigkeit, die gewiß nicht zu unterschätzen ist, liegt nach Thomas in der Lehre von der *passiven Potenz* (potentia passiva). Diese ist, wie wir oben aus Aristoteles dargetan haben, eine reale Veranlagung, etwas zu erleiden, eine neue Seinsweise von einem anderen anzunehmen. Jenes andere ist das « agens », das Einwirkende, das durch seine Einwirkung auf die Veranlagung in ihr das neue Sein hervorbringt, z. B. wenn der Künstler aus dem Marmor das Bild Christi herausmeißelt. Nun gibt es aber eine doppelte Passivpotenz, Passivveranlagung, eine natürliche (naturalis), und eine der Übernatur angehörende (supernaturalis) [1].

a) *Natürlich* ist die Passivpotenz, insofern und soweit das « agens », das Einwirkende, ein « natürliches » ist, d. h. eines, das selbst in der Naturordnung steht (« agens naturale ») [2] und daher nur Wirkungen hervorbringen kann, die in der Naturordnung stehen. Alles natürliche und künstlerische Arbeiten gehört hieher. Aber schon da gibt es eine großartige Abstufung der Wirksamkeit. Wie die gewöhnliche Köchin und der Hofkoch aus ein und derselben Materie ganz andere Resultate erzielen, so bringt der geniale Künstler aus ein und demselben Marmorblock etwas ganz anderes hervor als ein Pfuscher. Und so auf jedem Gebiete der Natur, der Kunst, der Literatur, der Wissenschaft. Wovon hängt das ab ? Von der Macht und Tüchtigkeit des Agens. Und diese ? Davon, inwieweit der auf den Stoff, die Materie, die Veranlagung Einwirkende, den Stoff, die Veranlagung in seiner Macht hat, sie beherrscht und formt und gestaltet wie er will, mit einem Wort : die Macht über das Sein der Veranlagung (potentia passiva) ist maßgebend.

b) Wenn nun der Weltschöpfer selbst auf eine kreatürliche Veranlagung einwirkt, wird die Passivpotenz *obedientialis* genannt [3]. Kann

[1] III 1, 3 ad 3 ; III 11, 1 ; Verit. 8, 12 ad 4 ; 12, 3 ad 18 ; 29, 3 ad 3 ; Pot. 1, 3 ad 1 ; 6, 1 ad 18 ; III Sent. d. 1, q. 1, a. 3 ad 4 ; d. 2, q. 1, a. 1 ; IV Sent. d. 8, q. 2, a. 3 ad 4 ; C. G. III 100.

[2] III 11, 1.

[3] Verit. 8, 12 ad 4 ; III Sent. d. 2, q. 1, a. 1 ; IV Sent. d. 8, q. 2, a. 3 ad 4.

der Schöpfer auf das kreatürliche Wesen einwirken ? Er kann es, insoweit er Macht über dasselbe hat, d. h. insoweit das Sein desselben in seiner Macht ist. Nun aber ist er nicht bloß der Urheber jedes substantiellen Seins, wie schon Aristoteles annahm, sondern durch die Schöpfung aus Nichts der Hervorbringer allen Seins, des Seins des ganzen Weltalls ; also steht das Weltall selbst « in potentia passiva » zu ihm « secundum totum esse » [1] ; er kann demnach mit ihm und aus ihm machen, was er will. Hierin besteht eben die Potentia obedientialis [2], daß das Geschöpf vermöge seines vom Schöpfer empfangenen Seins fähig ist, jede Einwirkung Gottes in sich aufzunehmen und zu werden, was er will. So war die menschliche Natur in Christo tauglich, mit der göttlichen verbunden zu werden — die herrlichste Großtat Gottes der Menschheit gegenüber [3]. A fortiori kann er dem Menschen Geheimnisse offenbaren [4], die Prophetengabe verleihen [5]. Diese Tätigkeit Gottes ist *übernatürlich* und daher ist es auch der Glaube und jede Gnade ; denn sie liegt nur in der Macht des Schöpfers der Natur, dem allein die Naturordnung unterworfen ist, in dessen Hand alles Sein ruht. Sie ist nicht widernatürlich (« contra naturam »), weil in der Natur diese capacitas, diese Anlage dem Schöpfer gegenüber vorhanden ist ; ja diese passive Veranlagung ist so tief in ihm verankert wie das Sein selbst. Durch diese Veranlagung sind die kreatürlichen Dinge ihrem ganzen Sein nach auf diese weitere Vervollkommnung durch den Schöpfer hingeordnet. Sie entspricht ihnen also sogar (« conveniens ») [6], ist doch Gott als Schöpfer des Seins eigentlich ihr Sein und ihre Natur : « Quidquid (Deus) in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae. » [7] So begründet Thomas die Möglichkeit der Harmonie von Natürlichem und Übernatürlichem, Wissen und Glauben auf Grund der potentia passiva, die alles geschöpfliche Sein umfaßt. Hierin ging er auf Grund der Schöpfungslehre bereits weit über Aristoteles hinaus.

[1] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2.

[2] Pot. 6, 1 ad 18 ; III Sent. d. 1, q. 1, a. 3 ad 4 ; d. 2, q. 1, a. 1. Nur die Wesenheiten der Dinge als solche kann er nicht ändern, weil er Contradictoria schüfe, was ihm selbst widerspräche (Pot. 1, 3 ad 1).

[3] III 1, 3 ad 3 ; III 11, 1 ; III Sent. d. 2, q. 1, a. 1.

[4] III 11, 1 ; Verit. 8, 12 ad 4.

[5] Verit. 12, 3 ad 18.

[6] C. G. III 100 ; Verit. 8, 4 ad 13 ; I 1, 8 ad 2.

[7] Pot. 1, 3 ad 1.

2. Die passive Potenz *erklärt* die Harmonie von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie genauer. Und sie erklärt sie besonders in bezug auf drei Momente :

a) Sie verleiht sowohl der Philosophie als auch der Theologia sacra ihre unantastbare *Selbständigkeit* auf dem ihnen eigenen Gebiete ; denn beide verhalten sich zueinander wie Potenz und Akt. Akt und Potenz aber sind voneinander notwendig unterschieden, da sie zueinander im Verhältnisse eines ἕτερον stehen, wie schon Aristoteles [1] gesagt hat. Diese Grenzziehung gilt daher auf der ganzen Linie zwischen Natürlichem und Übernatürlichem. Und diese Selbständigkeit ist für Thomas nicht eine bloße Phrase. Mit aller Klarheit sagt er von der Offenbarung, daß die der Philosophie zugehörigen Prinzipien nicht von ihr abhängen : « Non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum. » [2] Das konnte er nur sagen, nachdem er beide, Glaube und Wissen, nach Ursprung, Begriff und Gebiet auf Grund von Akt und Potenz so scharf unterschieden hatte. Aber er betont ausdrücklich, die Glaubenswahrheiten, die Prinzipien der Theologie, bedürften an sich nicht der Philosophie ; diese werde nur der Schwäche des menschlichen Verstandes wegen herangezogen [3]. Philosophie und Theologie sind somit zwei selbständige Synthesen mit eigenen Prinzipien, eigenem Objekte und eigener Methode [4].

b) Dessenungeachtet bilden die beiden Synthesen zusammen wieder ein einheitliches Ganzes, eine *Gesamtsynthese;* denn Akt und Potenz konstruieren zusammen, wie schon Aristoteles richtig sagt, immer etwas Einheitliches, ein unum [5]. In den mittelalterlichen Summae theologicae kam dieser Gedanke prägnant zum Ausdruck. Beide sind da vereinigt. In der harmonischen Vereinigung des natürlichen und des übernatürlichen Gnadenlebens im Einzelmenschen erhielt der gleiche Gedanke ein treffendes Analogon [6]. Unbeschadet ihrer Selbständigkeit auf dem ihr eigenen Gebiete, ist die Philosophie in ihrer Potentialität zur Theologie dieser als höherer und höchster Wissenschaft, als weiterer Aktualisierung in der Wahrheitserkenntnis, untergeordnet und hat die Aufgabe, ihr als natürlicher Unterbau zu dienen. Insofern ist sie « ancilla Theologiae » [7]. « Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat,

[1] Met. VIII 3, 1047 a 18 (II 566, 12).
[2] I 1, 6 ad 2. [3] I 1, 5 ad 2. [4] I 1, 3, 7, 8.
[5] De Anima II 2, 412 b 6-9 ; Thomas, C. G. I 18.
[6] I 2, 2 ad 1 : Fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. [7] I 1, 5.

oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.»[1] Das ist keine Erniedrigung der Philosophie, sondern eine wunderbare Bereicherung und Erweiterung ihres Aufgabenkreises im Reiche der Wahrheit[2], weil jeder Akt die Potentialität weiter vervollkommnet und hier dem Verstande, dem ewiges Heimweh nach mehr und mehr Wahrheit von Natur aus innewohnt, eine wahrhaft riesige Fülle von ungeahnten, tiefsten, trostreichsten Wahrheiten über das ewige Glück und den Weg dazu erschlossen werden. Das ist edelster Königsdienst!

c) Deshalb ist bei friedlichem gegenseitigem Einvernehmen die *Zusammenarbeit* von Philosophie und Theologie außerordentlich fruchtbar. Der Glaube eröffnet dem Verstande nicht bloß neue Horizonte, sondern das übernatürliche Licht stärkt auch den natürlich erkennenden Verstand[3]; die Offenbarung ist sogar für eine allgemeine, zusammenhängende Erkenntnis der natürlichen Grundwahrheiten moralisch notwendig, da ohne sie nur wenige und erst nach langer Zeit und nicht ohne Irrtümer dieselben erfassen würden[4]. Anderseits leistet die Philosophie der sacra Theologia große Dienste. Sie bietet dem Glauben und der Theologie die Voraussetzungen, die praeambula[5]. Sie illustriert selbst die unbeweisbaren Geheimnisse durch lehrreiche Analogien[6]. Sie verteidigt den Glauben, nicht zwar durch Beweise für die Glaubensartikel, da diese unbeweisbar sind; damit würde sie den Glauben nur herabwürdigen und lächerlich machen[7]. Wohl aber sucht sie den Einwänden gegen den Glauben zu begegnen. Sie beweist aber nicht die innere Möglichkeit der Mysterien[8], sondern nur die Glaubwürdigkeit des Glaubensdepositums gegen die Ungläubigen[9], und daß diese keine Widersprüche gegen den einzelnen Glaubensartikel nachweisen können[10]. Gegen Häretiker aber kann sie, aus der Heiligen Schrift schöpfend, positiv vorgehen, da diese die Offenbarung annehmen[11].

So hat Thomas, gestützt auf die Lehre von Akt und Potenz, zuerst Glaube und Wissen scharf nach Ursprung, Begriff und Gebiet unterschieden, um jedem von beiden das Seinige zu wahren. Dann hat er

[1] I 1, 8 ad 2.
[2] C. G. I 5.
[3] I 12, 3.
[4] C. G. I 4; II-II 2, 4; I 1, 3.
[5] C. G. I 3; I 1, 5; I 2, 2 ad 1.
[6] C. G. I 8; I 32, 2 ad 1.
[7] I 32, 2.
[8] I 32, 2.
[9] II-II 1, 5.
[10] I 1, 5; C. G. I 9.
[11] I 1, 5.

auf diese Unterscheidung, wieder mittelst der Doktrin von Akt und Potenz, die Harmonie beider aufgebaut. Geleitet aber war er bei der wissenschaftlichen Lösung dieses schwierigen und schwierigsten Problems von einem großen Gedanken, den Aristoteles seiner ganzen Philosophie, besonders aber seiner Staatslehre zugrunde gelegt hat[1]: *Dinge und Menschen, die verschieden sind, können nur unter Wahrung ihrer Verschiedenheit und Eigentümlichkeit zur Einheit und Harmonie untereinander verbunden werden.*

[1] Vgl. Pol. II 2, 1261 a 22-24, 29 s. (I 497, 19-21, 27).

II. KAPITEL

Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jahrhundert

§ 1

Das 13. Jahrh. und seine wichtigsten Geistesrichtungen

Das 13. Jahrhundert ist nicht bloß methodisch, sondern auch lehrinhaltlich sehr vielgestaltig, weit vielgestaltiger, als man früher geglaubt hat. Daher die Schwierigkeit für eine klare Scheidung der verschiedenen Richtungen. Es ist Mandonnets Verdienst, mehr Licht in diese Frage gebracht zu haben. Seine Gruppierung: Augustinismus, Averroismus und Thomismus, hat Schule gemacht. Doch blieb sie nicht unangefochten, wie wir im Folgenden noch näher zeigen werden.

Die *Averroisten* des 13. Jahrhunderts standen ihrem Meister Averroes völlig kritiklos gegenüber. Schon aus den von Mandonnet [1] publizierten Werken Sigers von Brabant, dem von Josef Koch edierten und Aegidius von Rom zugeschriebenen Traktate « Errores Philosophorum » [2] und den beiden Pariser Proskriptionslisten von 1270 [3] und 1277 [4], läßt sich ein reichhaltiges « Thesarium » averroistischer Irrtümer zusammenstellen. Das zeigt sich aus folgenden Sätzen: Leugnung der Trinität [5], der Creatio ex nihilo im eigentlichen Sinne [6], der Kontingenz der Natur-

[1] P. Mandonnet O. P., Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle II (Les Philosophes belges VII, Louvain [2]1908).

[2] Giles of Rome, Errores Philosophorum, critical text ... by Jos. Koch (Milwaukee 1944).

[3] Chart. Univ. Paris. I, n. 432.

[4] Ib. n. 473.

[5] Errores Philos. c. 5, prop. 7, ed. Koch, 24; Dekret von 1277, prop. 1.

[6] Dekret von 1277, prop. 38, 46, 62, 184, 185, 192, 217.

dinge [1]; die Thesen von der actio necessaria Dei bei Hervorbringung der Welt [2], der Ewigkeit der Welt [3] und des Menschen — daher kein erster Mensch [4] —; das Prinzip « quod a nullo agente possint simul progredi diversa » [5]; die Leugnung der Potentialität in der Tätigkeit der Engel [6], der göttlichen Erkenntnis und Vorsehung bezüglich der irdischen Einzeldinge [7]; die Annahme eines allgemeinen, einzigen menschlichen Intellectus [8] und folgerichtig die Leugnung der Freiheit [9], der persönlichen Unsterblichkeit und jenseitigen Belohnung und Strafe [10], der unio substantialis zwischen der geistigen Seele und dem Leib im Menschen [11], welcher spezifisch durch die anima sensitiva konstituiert würde [12]; endlich die Lehre vom determinierenden Einfluß der Gestirne auf Tiere und Menschen [13], so daß sogar die christliche Religion bloß als Resultat der wandelbaren Konstellationen der Gestirne aufzufassen wäre [14]. Vielleicht wurde mit der Verurteilung des letzten Satzes auch Roger Bacon getroffen, der ihn tatsächlich gelehrt hat.

Wie dem auch sei: der lateinische Averroismus war ausgesprochen *anti-christlich* [15]. Ihn bekämpften daher sowohl die Augustinisten als

[1] Ib. prop. 5 u. 21; Siger, Tractatus de necessitate et contingentia causarum, ed. Mandonnet, a. a. O. 111 f.

[2] Dekret 1277, prop. 49, 50, 51, 52, 54, 58, 59, 64.

[3] Dekret 1270, prop. 4; Dekret 1277, prop. 87, 88, 89, 98, 99, 205; Errores Philos. c. 2, ed. Koch, 10; Siger, De aeternit. mundi, ed. Mandonnet, a. a. O. 131 f.

[4] Dekret 1270, prop. 5; Dekret 1277, prop. 9.

[5] Ib. prop. 43, 44; Errores Philos. c. 5, prop. 5, ed. Koch, 24.

[6] Ib. c. 5, prop. 3, ed. Koch, 24; Dekret 1277, prop. 71, 76, 79. In prop. 79 wird für die Engel die Realdistinktion von Essenz und Existenz in Abrede gestellt.

[7] Errores Philos. c. 5, prop. 6 u. 8, ed. Koch, 24; Dekret 1270, prop. 2 u. 3; Dekret 1277, prop. 3, 42, 46.

[8] Errores Philos. c. 5, prop. 10, ed. Koch, 24; Dekret 1270, prop. 6 u. 7; Dekret 1277, prop. 27, 81, 96, 97, 117, 121, 123, 187; Siger, De anima intellectiva VII, ed. Mandonnet, a. a. O. 165.

[9] Dekret 1270, prop. 12, 13; Dekret 1277, prop. 130, 133, 134, 135, 158, 159, 160, 162, 163, 173.

[10] Dekret 1270, prop. 8, 10; Dekret 1277, prop. 15, 19, 41, 116, 120, 176, 178.

[11] Errores Philos. c. 5, prop. 12, ed. Koch, 24; Dekret 1277, prop. 13, 119, 123; Siger, De anima intellectiva III, ed. Mandonnet, a. a. O. 150 f.

[12] Errores Philos. c. 5, prop. 11, ed. Koch, 24; Dekret 1277, prop. 11, 105, 119.

[13] Dekret 1270, prop. 11; Dekret 1277, prop. 30, 74, 112, 133, 143, 161, 162, 167, 189, 195, 206, 207.

[14] Siger, De aeternitate mundi III, ed. Mandonnet, a. a. O. 139-140; Dekret 1277, prop. 6, 10, 152, 174.

[15] Von diesem Vorwurf rettet die Averroisten die Erklärung nicht, obige Thesen seien nur philosophische Konklusionen, der Glaube lehre das Gegenteil,

auch Albert und Thomas, besonders der letztere. Bekanntlich haben die lateinischen Averroisten ihre Lehre aus Averroes und Aristoteles abgeleitet. Die Beziehungen zu beiden sind unverkennbar. Aber allzulange hat man in der Geschichte der Philosophie die historisch nachgewiesene Infiltration der arabischen Philosophen durch den *Neuplatonismus* unterschätzt. Vielleicht wurzelt der lateinische Averroismus noch viel tiefer in einem plotinischen Gedanken, der unter der falschen Marke von Aristotelismus die ganze arabische Philosophie stark beherrscht. Es war die Idee von einem nie näher erklärten *naturnotwendigen und daher ewigen Hervorgange der Weltdinge aus Gott, dem absolut einen, dem unmittelbar zwar nur ein einziges Geisteswesen entspringen könne* — das ist eine ausgesprochen plotinische Idee im lateinischen Averroismus —, *der dann aber mittelbar in herabsteigender Emanation die Vielheit der Dinge hervorbringe und immer das Niedrigere durch das Höhere in seinem Sein und seiner Tätigkeit bestimmen lasse.* Jedenfalls ist der lateinische Averroismus ebenso wie das System Plotins eminent monistisch. Das aber war eine Folge der Mißachtung des potentiellen Seins im Hervorgebrachten. Daher die Leugnung der Creatio ex nihilo, der Kontingenz der Naturdinge, der Potentialität in der Tätigkeit der Engel.

Damit unterscheidet sich der lateinische Averroismus von den beiden anderen Richtungen des 13. Jahrhunderts durch drei wesentliche Merkmale : seine Nachäfferei des Averroes, seinen antichristlichen

und ihm habe man sich zu unterwerfen. Wissenschaftlich-philosophisch waren sie Gegner des Christentums. Vgl. MANDONNET, a. a. O. 166. Dagegen ist der Vorwurf zeitgenössischer Antiaverroisten und auch neuerer Historiker, die Averroisten hätten die Lehre von der doppelten Wahrheit vertreten, wenigstens in seiner Allgemeinheit nicht mehr haltbar. J. P. MÜLLER O. S. B., Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité (Studia Anselmiana, 7/8, Romae 1938) 35-50, hat nachgewiesen, daß jedenfalls Siger von Brabant an der unbedingten Wahrheit des christlichen Glaubens festhielt und den ihm widersprechenden philosophischen Sätzen nur eine gewisse, rein rationale Wahrscheinlichkeit zuerkannte. Siger war sich auch durchaus der Beschränktheit und Irrtumsfähigkeit des menschlichen Verstandes bewußt. Wenn er aber trotzdem den Widerspruch seiner philosophischen Spekulation zur christlichen Glaubenswahrheit nicht befriedigend lösen konnte, so ist dies, wie F. VAN STEENBERGHEN, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites II (Les Philosophes belges XIII, Louvain 1942) 699 f. m. R. bemerkt, auf den Mangel an kritischem Sinn zurückzuführen ; denn dieser hätte ihn sowohl den authentischen Inhalt der Offenbarungswahrheit als auch seine eigene zu große Anhänglichkeit an Aristoteles (und nicht zu vergessen : an Averroes !) leicht erkennen lassen.

und seinen monistischen Charakter, welcher wieder nur die Folge der mißkannten Lehre von Akt und Potenz war.

Die *augustinisch-arabische* Richtung war ohne Zweifel während der größeren Hälfte des 13. Jahrhunderts vorherrschend. Wir beabsichtigen hier nicht, eine vollständige Aufzählung ihrer Vertreter zu bieten. Das würde zu weit führen. Nur die namhaftesten unter ihnen seien erwähnt. Sie allein schon sind Beweis für die Macht und den kontinuierlichen Einfluß dieser Richtung. Wir nennen aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts : die Weltpriester Praepositinus von Cremona († 1231), Petrus von Capua (1218 Dozent in Paris), Robert von Courçon († 1218), Stephan von Langton († 1218), Simon von Tournai (1216 Dozent in Paris), Wilhelm von Auxerre († um 1231-37), Wilhelm von Auvergne († 1249) ; die beiden wichtigsten Vertreter der ersten Franziskanerschule in Paris : Alexander von Hales († 1245) und Johann von Rupella († 1245) ; die ersten Dominikaner in Paris : Roland von Cremona (1228 Dozent in Paris), Johannes von S. Gilles (1230 daselbst), Hugo a Sancto Caro († 1263) ; in Oxford aus dem Weltklerus Robert Grosseteste († 1253), Magister Petrus, Roger Wesham, Thomas Wallensis ; daselbst der Dominikaner Richard Fishacre († 1248), die Franziskaner Adam von Marsh († 1258), Ralph von Colebruge, Thomas von York († 1260). Auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gehört der Franziskanerorden geschlossen zu dieser Richtung, so Bonaventura († 1274), Matthaeus ab Aquasparta († 1302), John Peckham († 1292), Roger Bacon († 1294), Raimundus Lullus (1235-1315), Wilhelm de la Mare († 1298), Richard von Mediavilla († 1307), Wilhelm von Ware († Ende des 13. Jahrh.), Petrus Johannis Olivi († 1298), Roger Marston († 1303), Duns Scotus († 1308). Aber selbst in dieser Zeit waren die Söhne des hl. Franziskus lange nicht die einzigen Parteigänger. Neben Heinrich von Gent aus dem Weltklerus († 1293) hatte die platonisch-augustinische Richtung in den Dominikanern Vinzenz von Beauvais († um 1264) und Petrus von Tarentaise († 1276) Freunde und in ihrem Ordensbruder Robert Kilwardby († 1284), Primas von England, einen glühenden Förderer, während Dietrich von Friberg O. P. († 1310) mit den Lichtphilosophen noch weit extremeren neuplatonischen Ideen huldigte.

Offenbar war diese Richtung noch bis gegen Ende des Jahrhunderts sehr einflußreich. Das Gesagte beweist, daß man sie völlig mit Unrecht einfach « *Franziskanerrichtung* » genannt hat. Aber auch die Benennung « *Augustinismus* » hat uns nie recht zugesagt. Zwar berufen sie sich in

allem auf den großen Bischof von Hippo. Und sehr vieles haben sie tatsächlich von ihm übernommen. Sie betrachten ihn auch auf philosophischem Gebiete als erste Autorität, während bei den Thomisten Aristoteles an seine Stelle tritt. Zahlreiche neuplatonische Lehrelemente in der von Augustin umgestalteten Form bilden einen wesentlichen Bestandteil ihres Systems. Es ist ganz zweifellos : Augustin ist für sie eine Hauptquelle ; aber unseres Erachtens nicht die einzige. Sie haben aus einer zweiten wichtigen Quelle geschöpft, und das sind die *Araber*. Manche von ihren Thesen, die ganz charakteristisch sind, lagen bei den Arabern klarer vor als bei Augustin. Aus diesen arabischen Quellen haben sie ein Stück Neuplatonismus in arabischer Färbung und in Zusammenhang mit anderen Lehren erhalten. So haben sie — wie die Araber, aber im Gegensatz zu Augustin — die Erkenntnis der irdischen Welt aristotelisch-abstraktiv konstruiert, ganz in jener Verbindung, die Aristotelismus und Neuplatonismus in der arabisch-jüdischen Philosophie vielfach eingegangen waren. Man wird der sogenannten augustinischen Richtung nicht gerecht, wenn man diese zweite Quelle unberücksichtigt läßt. Sie steht Aristoteles näher als Augustin und hat dabei, von den Arabern beeinflußt, neuplatonische Lehrpunkte in ihre Synthese verwoben, die Augustin nicht hat oder die bei ihm nicht so leicht nachweisbar sind. Man bedenke nur, welch enormen Einfluß Avicenna, die « Fons vitae » von Avicebron und der pseudo-aristotelische, neuplatonische « Liber de causis » auf sie ausübte ! Erst wenn man die arabische Philosophie als zweite Quelle annimmt, kann man jenes heterogene Gemisch von Spiritualismus und Experimentalismus, wie wir es bei Roger Bacon und anderen kennen, hinreichend erklären. Augustin war das fremd, Aristoteles ebenfalls. Aber bei den arabischen Optikern und Alchimisten wird man, wie Berthelot [1] gezeigt hat, die Vorlagen finden. — Das sind die Gründe, warum wir diese Richtung nicht einfach « Augustinismus », sondern *augustinisch-arabische* Richtung genannt haben.

Mit ihr hat die dritte, von Albert dem Großen begründete und von Thomas von Aquin durchgebildete *thomistische* Richtung sehr vieles gemein. Beide stehen prinzipiell auf dem christlichen Boden. Beide haben den platonischen Exemplarismus und Transzendentalismus zu ihrer Voraussetzung. Beide stehen prinzipiell auf dem Boden der

[1] M. Berthelot, Histoire des sciences. La chimie au Moyen Age (Paris 1893). 3 Bde.

ontologisch-dynamischen Weltanschauung, d. h. der Lehre von Sein und Werden, Akt und Potenz. Nicht einmal die berühmte Unterscheidung von Essenz und Existenz ist ihrem Ursprunge nach eine spezifisch thomistische Lehre. Joh. von Rupella hat sie vor Albert gelehrt [1]. Später wurde sie allerdings schon von Heinrich von Gent abgelehnt [2].

Wir hielten es für wichtig, nicht bloß das Trennende, sondern auch das beide Richtungen Verbindende zu betonen.

Dennoch gibt es tatsächlich *Gegensätze* zwischen den beiden Richtungen. Worin liegen sie ? Die Beantwortung dieser Frage führte zu einer Kontroverse zwischen zwei verdienten Forschern auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik, die nach einer historischen Abklärung die Stellung des Thomismus erst ins richtige Licht bringen wird.

Mandonnet — De Wulf

Es ist das unbestrittene Verdienst Pierre Mandonnets, zuerst den Versuch gemacht zu haben, die beiden führenden Richtungen des 13. Jahrhunderts durch eine bestimmte Gruppe von Auffassungen und Lehrsätzen voneinander zu unterscheiden. Er wirft dem sogenannten Augustinismus in erster Linie den Mangel einer formellen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie, Natur und Gnade vor [3]. Weiter geben die Augustinisten Plato den Vorzug vor Aristoteles und dementsprechend dem Guten vor dem Wahren, dem Willen vor dem Verstande, sowohl in Gott als auch im Menschen. Das und die unmittelbare göttliche Erleuchtung in der Erkenntnislehre als letzter Grund der Erkenntnissicherheit markieren die Grundlage des augustinistischen Mystizismus, dem seine Anhänger, theoretisch und praktisch verschieden, aber tatsächlich gehuldigt haben [4]. Zum augustinistischen Lehrsystem gehören überdies die Thesen von der Materia prima als etwas bereits Aktuellem, von den rationes seminales in der Materia, von der Compositio von Materie und Form in den kreatürlich-geistigen Substanzen, die Leugnung der Materie als Prinzip der Individuation, und die Mehrzahl der substantiellen Formen im Menschen [5].

[1] Summa de Anima, p. I, 23, ed. Domenichelli (Prato 1882) 134 ; I, 43, 187 ; I, 13, 119-120.

[2] Quodlib. I, q. 9 ; X, q. 7.

[3] Siger de Brabant I, 55.

[4] A. a. O. 56.

[5] A. a. O. 57.

Gegen Mandonnets Charakteristik des Augustinismus hat der Löwener Professor Maurice De Wulf wichtige Vorbehalte gemacht. Schon die Benennung « Augustinismus » ist ihm, wie uns, nicht völlig sympathisch [1]. Im weiteren unterscheidet er vier verschiedene Gruppen von Lehrsätzen, die dieser Richtung eigen waren : solche, die ausgesprochen augustinisch sind ; andere, die zur Philosophie Augustins formell im Gegensatz stehen ; andere, die mehr peripatetischen als augustinischen Ursprungs sind ; endlich eine vierte Gruppe von Sätzen, die Augustin fremd sind oder sich doch zu ihm indifferent verhalten [2].

1. Ausgesprochen augustinisch ist die Bevorzugung des Willens vor dem Erkennen, die substantielle Unabhängigkeit der Seele vom Leibe, die substantielle Identität der Seele und der Potenzen, die rein aktive Hervorbringung der Sinnesbilder durch den Erkennenden, die Lehre von den rationes seminales [3].

2. Im Widerspruche zu Augustins Lehre stand die Erleuchtungstheorie. Von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts haben sie übrigens nur wenige gelehrt, wie Wilhelm von Auvergne, Roger Bacon, Roger Marston, Heinrich von Gent, während Bonaventura, der treueste Vertreter der augustinischen Tradition, sie völlig unberücksichtigt läßt. Sie ist arabisch-orientalischen Ursprungs [4].

3. Die Auffassung der Materia prima als etwas Aktuelles und die Zusammensetzung von Materie und Form in den geistigen Substanzen gehören zur dritten Gruppe. Diese Theorien entwickelten sich weit mehr unter dem Einflusse des arabisch-jüdischen Aristotelismus als Augustins, der selbst die Materie als etwas rein Potentielles aufgefaßt hat [5].

4. Ganz fremd ist Augustin die These von der Mehrzahl der substantiellen Formen. Sie ist ausschließlich arabisches Geistesprodukt [6]. Der von Mandonnet hervorgehobene Mangel einer formellen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie ist nicht bloß nicht augustinisch, sondern auch den sogenannten Augustinisten des 13. Jahrhunderts durchaus fremd. Hat doch Heinrich von Gent mehrere treffliche Seiten über diese formelle Unterscheidung der beiden Wissenschaften geschrieben [7].

[1] Gilles de Lessines, De unitate formae (Les Philosophes belges I, Louvain 1902) 16.
[2] A. a. O. 17.
[3] A. a. O. 17-18.
[4] A. a. O. 18.
[5] A. a. O. 19-21.
[6] A. a. O. 21.
[7] A. a. O. 21.

Mandonnet und De Wulf gehen also, trotz mehrerer Berührungspunkte, in wichtigen Auffassungen tatsächlich auseinander. Das Problem ist sehr schwierig, und eine völlige Klärung desselben wird erst die fortschreitende Untersuchung des Mittelalters bringen. Immerhin tragen vielleicht die folgenden kritischen Bemerkungen schon etwas dazu bei.

Historisch-kritische Erläuterung

Nicht alle Thesen, die von Mandonnet und De Wulf als Unterscheidungspunkte hervorgehoben wurden, haben die gleiche Bedeutung. Das sagen wir im vollen Einverständnisse mit den beiden verdienstvollen Historikern. Sie deuten es öfters selber an.

I. So ist die prinzipielle *Bevorzugung des Guten vor dem Wahren* nach beiden Kritikern eine ausgesprochen augustinische Lehre [1]. Sie ist auch eine Hauptthese der sog. Augustinisten, von der eine ganze Reihe von Lehrpunkten abgeleitet werden, überhaupt die gesamte Doktrin über das Verhältnis von Wille und Verstand in Gott und dem Menschen, von Wollen und Wissen, Freiheit und Wissenschaft, Wille und Gesetz, vom Glauben und seiner Beziehung zu Verstand und Wille. Nicht alle Augustinisten haben sich über diese Bevorzugung so klar geäußert wie Scottus Eriugena, Anselm, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta, Heinrich von Gent, Roger Bacon und Duns Scotus. Aber selbst Albert der Große stand noch einigermaßen unter dem Einflusse dieser platonischen Auffassung mit seiner Ansicht, daß die Theologie nicht eine spekulative, sondern nur eine affektiv-praktische Wissenschaft sei [2], und daß der Akt der ewigen Glückseligkeit formell nicht in der Anschauung Gottes, sondern im Genusse Gottes (fruitio), also in einer Tätigkeit des Willens bestehe [3].

II. Unvergleichlich grundlegender für den von Thomas bekämpften Platonismus des 13. Jahrhunderts ist die These von der *göttlichen*

[1] Augustins Stellung hierüber ist nicht so klar, wie J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin I (Freiburg i. Br. [2]1929) 75 f. richtig andeutete. Tatsächlich verlegt er den Akt der höchsten Glückseligkeit in eine visio Dei (De Civ. Dei XXII 29) und den letzten Grund der Dingwesenheiten in die göttlichen Ideen (ib. XI 10). Vielleicht kämpfte in ihm der Platoniker mit dem Konvertiten!

[2] Summa theol. p. I, tr. 1, q. 3, m. 3; I Sent. d. 1, a. 4.

[3] I Sent. d. 1, a. 9; d. 2, a. 7.

Erleuchtung als letztem Erklärungsgrund der natürlichen Erkenntnis. Sie bedingt die direkte, von der Sinneswelt inhaltlich unabhängige Erkenntnis der Geisteswelt, der Seele und Gottes und der ersten transzendentalen Begriffe und Prinzipien. Sie gibt also der ganzen Erkenntnislehre eine eigene, von der thomistischen verschiedene Gestalt. Schon Augustin hat sie beschrieben als jenes unmittelbare aktuelle göttliche Licht, in welchem und durch welches wir alles Geistige schauen, ohne das der Verstand aus sich das Geistige nicht zu erkennen vermag [1], das den geistigen Gegenstand bestrahlt, wie die Sonne das Körperliche, ohne welches wir es gar nicht sehen [2]. Der Vergleich und die Lehre sind Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, entnommen. Erst hatte Aurelius Augustinus dem altplatonischen Innatismus gehuldigt [3], dann ihn retraktiert [4] und ihn durch die neuplatonische Illuminationslehre ersetzt [5]. Mandonnet hat mit Recht darauf hingewiesen [6] und Bernhard Kälin O. S. B. hat meines Erachtens überzeugend dargelegt, daß Augustin die aristotelische Abstraktionslehre überhaupt nicht gekannt hat [7]. Die Sinneserkenntnis hat bei ihm, wie übrigens auch bei Plotin, nur veranlassende Bedeutung für die geistige Erkenntnis [8]. De Wulfs Ansicht, die berühmte Illuminationslehre sei nicht augustinisch [9], ist nicht haltbar. Augustin widmet der Zustimmung zur plotinischen Illuminatio sogar ein eigenes Kapitel (Civ. Dei X, c. 2). Sie hat an sich mit Ontologismus noch nichts zu tun. Wir erkennen in ihr nicht schon Gott in sich, sondern sie ist nur das Medium in quo, in welchem wir direkt, d. h. ohne die Erkenntnis der Sinneswelt, unsere Seele und in ihr Gottes Abbild und die höchsten Ideen schauen.

[1] De Civ. Dei X, c. 2 : Animam rationalem vel intellectualem . . . sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Soliloq. I, c. 1 : Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.

[2] De Trinit. XII, c. 15 ; Soliloq. I, c. 8.

[3] De Quantitate Animae, c. 20.

[4] Rectractationes I, c. 4.

[5] Vgl. G. M. Manser O. P., Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus. Divus Thomas 10 (1932) 11-15.

[6] Siger de Brabant I, 241.

[7] Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Sarnen 1920).

[8] Epistola 218.

[9] Gilles de Lessines, 18.

Diese plotinische Illuminationslehre drang auf drei verschiedenen Wegen in die mittelalterliche Philosophie ein.

a) Der eine führte von Plotin durch Maximus Confessor und Pseudo-Dionysius zu *Scottus Eriugena* [1], Honorius Augustodunensis [2], Gilbertus Porretanus [3], die in ihrer ganzen Erkenntnislehre einem reineren Plotinismus huldigen.

b) Der zweite Weg, der viel größere historische Bedeutung hatte, führte von Plotin über *Augustin* auf die Großzahl der ersten scholastischen Schulen, auf Paschasius Radbertus [4], Anselm von Canterbury [5], Richard von St. Victor [6], die alle ausdrücklich von jener Erleuchtungslehre und einer direkten Erkenntnis der Seele reden.

c) Ein dritter Weg führt von Plotin durch Syrien zu den *Arabern*. Da verbindet sich der Neuplatonismus mit dem Aristotelismus in dem Sinne, daß die intellektuelle Erkenntnis der Sinneswelt aristotelisch-abstraktiv, die Erkenntnis der Geisteswelt — Gott, Seele, metaphysische Prinzipien — plotinisch durch eine göttliche Erleuchtung mittelst der Sphärenintelligenzen erklärt wird. Mit dem ersten Erscheinen der arabischen Literatur im 12. Jahrhundert macht sich diese Auffassung geltend bei Isaak von Stella [7], Alcher von Clairvaux [8], Hugo von

[1] Scottus Eriugena führt nicht bloß alle Erkenntnis auf eine göttliche Erleuchtung zurück (De Div. Nat. III 24, P. L. 122, 690 ; Homil. in Prol. Ev. Joh., P. L. 122, 290), sondern er huldigt sogar einem gewissen Innatismus (De Div. Nat. I 44, P. L. 122, 486 C) und mit seinen drei Erkenntnisprinzipien νοῦς, λόγος, διάνοια bekennt er sich zu einem viel reineren Neuplatonismus als Augustin (vgl. ib. II 23, P. L. 122, 572 ss.).

[2] Scala caeli maior, c. 8 (P. L. 172, 1233) : Die Seele kennt alles in sich und aus sich.

[3] Comment. in librum Boeth. de Trinit. (P. L. 64, 1267-1268) : Alles Transzendentale, wie Gott, die Materia prima und die Exemplarursachen werden nicht abstraktiv, sondern durch eine gewisse Intuition erkannt.

[4] De fide, spe et charit. c. 8 (P. L. 120, 1408).

[5] Er ist Anhänger der göttlichen Illumination und der direkten Erkenntnis der Seele. Prosl. c. 14 (P. L. 158, 235) : Quanta namque est lux illa de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet. Monol. 48 (P. L. 158, 199) : Semper sui meminit anima.

[6] Direkte Seelenkenntnis : Benjamin major, c. 6 (P. L. 196, 71) ; Illumination : ib. (72).

[7] De Anima (P. L. 194, 1875 ss.). Abstraktion der Sinneswelt (1280-84) ; der Geist schaut alles Geistige in einer göttlichen irradiatio, wie der Sinn alles in der Sonne (1285-1288).

[8] De spiritu et anima (P. L. 40, 787 ss.).

St. Victor [1], Petrus Lombardus [2], Johann von Salisbury [3]. Sie alle treten für jene erkenntnistheoretische Synthese arabischen Ursprungs ein, der zufolge die Sinneswelt durch Abstraktion, die Geisteswelt durch Illumination erkannt wird, welch letzte sie aber wie die übrigen Scholastiker wesentlich augustinisch auffassen, mit Weglassung der arabischen Sphärenintelligenzen. Ihre Philosophie ist also augustinisch-arabisch.

Hier liegt die Vorlage für die sog. Augustinisten des 13. Jahrhunderts. Bei ihnen finden wir die gleiche Synthese in der Erkenntnistheorie. So schon bei Gundissalinus [4] und, wie es scheint, auch bei den ersten Dozenten des Predigerordens in Paris und Oxford. Nur wenige Platoniker des 13. Jahrhunderts, wie Wilhelm von Paris [5] und Roger Bacon [6], führen alle Erkenntnisse auf eine göttliche Erleuchtung zurück. Die Großzahl, und zwar die leitenden Köpfe, verbinden nach arabischem Vorbild Illumination und Abstraktion, Plato und Aristoteles. *Die Sinneswelt wird abstraktiv erkannt, die Geisteswelt durch göttliche Erleuchtung.* Daher stammen die direkte Seelenerkenntnis und das bloß intuitive Erfassen der ersten Prinzipien. In Anlehnung an die Araber nennen sie neben dem persönlichen Intellectus agens auch Gott in gewissem Sinne Intellectus agens, weil er unseren Intellectus agens erleuchten muß, damit dieser leuchten kann. In der weiteren Ausgestaltung der plotinischen Erleuchtungstheorie aber folgen sie hauptsächlich Augustin. Diese augustinisch-arabische Erkenntnislehre finden wir bei Alexander von Hales [7], Joh. von Rupella [8], Grosseteste [9]. Nicht

[1] Didasc. II, c. 16 u. 17 (P. L. 176, 758) ; De unione corporis et spiritus (P. L. 177, 288) ; De Sacrament. christ. fidei I. p. 3, c. 6 (P. L. 176, 219) ; ib. p. 10, c. 2 (P. L. 176, 329-30) ; Didasc. VII, c. 17 u. 19 (P. L. 176, 824 ss.).

[2] In I ep. ad Cor. II 12 (P. L. 192, 81) ; in Ps. 61 (P. L. 191, 417) ; in ep. ad Ephes. (P. L. 192, 203).

[3] Über Johann von Salisbury und Petrus Abaelard vgl. unten, S. 170 f.

[4] De immortalit. animae, ed. G. Bülow (Beiträge II, 3, Münster 1897) 16 u. 21.

[5] Vgl. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beiträge II, 1, Münster 1898).

[6] Vgl. Opus maius II, ed. Bridges, 47-54 ; ib. 193 ; ib. 424-39. Dazu Hadelin Hoffmans O. C., Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle. Rev. néosc. 13 (1906) 371-391 ; H. Höver O. Cist., Roger Bacons Hylomorphismus (Limburg 1912) 184.

[7] Summa theologica II, p. 1, inquis. 4, tr. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, membr. 2, c. 2, a. 2 (Quaracchi 1928) n. 372.

[8] Summa de Anima, p. I, 31 ; p. II, 37 ss.

[9] De Veritate, ed. L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste (Beiträge IX, Münster 1912) 134.

anders Bonaventura. B. A. Luyckx O. P. hat meines Erachtens den vollgültigen Beweis geleistet, daß Bonaventura in gleicher Weise die aristotelische mit der augustinischen Erkenntnislehre verbindet [1]. Bonaventura folgen Matthaeus ab Aquasparta [2], Roger Marston [3], Wilhelm de la Mare [4], der Thomas wegen seiner Neuerungen besonders heftig bekämpft, Fr. Eustachius [5], der glühende Parteigänger Bonaventuras; dann Heinrich von Gent [6], der ebenfalls aristotelische Abstraktion für die Sinneswelt und augustinische Illumination für die höhere Welt zu verbinden sucht. Von John Peckham, mit dem sein Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle in Canterbury, der Dominikaner Robert Kilwardby, in der treuen Anhänglichkeit an die alte augustinische Richtung gewetteifert hat, wissen wir, daß er in seinem berühmten Briefe von 1285 Thomas und seinen Anhängern vor allem den Vorwurf machte, sie hätten mit der Ausschaltung der Illuminationslehre die alte augustinische Tradition verlassen [7]. — Soviel wir bis anhin wissen, haben von den Platonikern erst Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware und dann Duns Scotus die augustinische Erleuchtungstheorie abgelehnt und sind hierin den Thomisten gefolgt.

Die berühmte Illuminationslehre ist also doch augustinisch und war zugleich ein ganz wichtiges Lehrstück der sog. Augustinisten des 13. Jahrhunderts, die Thomas bekämpft hat. Mit diesem Lehrstücke aber verbanden dieselben Augustinisten, den Arabern folgend und im Gegensatze zu Augustin, in ihrer Erkenntnislehre ein Stück arabischen Aristotelismus. Besonders Avicenna übte großen Einfluß auf sie. Er hat, im Gegensatz zu Averroes, neben seinem Intellectus separatus, noch einen persönlichen geistigen Intellekt im Menschen angenommen und daraus die Unsterblichkeit der Einzelseele bewiesen [8]. Die Ähnlichkeit mit der Psychologie der Augustinisten im 13. Jahrhundert liegt auf der Hand. Die Eigenart der platonischen Richtung des 13. Jahrhunderts

[1] Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Beiträge XXIII, 3/4, Münster 1923).

[2] Vgl. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta (Wien 1906).

[3] Vgl. Überweg-Geyer, Die patrist. und scholast. Philos. (Berlin [11]1928) 488.

[4] A. a. O. 486.

[5] A. a. O. 485.

[6] Quodlib. IV, q. 7; Quodlib. IX, q. 15.

[7] Chart. Univ. Paris. I, n. 518.

[8] Vgl. C. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik (Freiburg i. Br. 1912) 37 u. 107.

wird demnach mit dem Namen « Augustinismus » nicht hinreichend charakterisiert. Hierin stehen wir De Wulf näher als Mandonnet. Daher nannten wir sie augustinisch-arabische Richtung.

III. Die gleiche Erleuchtungstheorie war auch die Hauptursache der *Vermengung von Philosophie und Theologie.* De Wulf hat diesen Mangel einer formellen Distinktion beider Gebiete bestritten und dabei auf Heinrich von Gent verwiesen ; allein, wie es uns scheint, mit Unrecht. Den Wirrwarr in dieser Frage haben wir früher aufgezeigt, mit dem besonderen Hinweis auf Heinrich von Gent, der die Trinität « veridica ratione » aus der bloßen Vernunft zu beweisen suchte [1]. Wir treten dem Genie Augustins nicht zu nahe, wenn wir sagen, er habe diese Frage wissenschaftlich nicht gelöst. Er konnte sie nicht lösen, da er die göttliche Erleuchtung als Ursprung des Glaubens und Wissens annahm. Solange die Philosophie kein scharf abgegrenztes selbständiges Gebiet besaß, sondern nur Waffenträgerin des Glaubens war, und das war der Fall von Philo von Alexandrien bis weit in die Scholastik hinein, war das unmöglich. Diese Selbständigkeit erhielt sie erst durch die Besinnung auf den ihr eigenen Ursprung. Ein interessantes, charakteristisches Seitenstück erhält diese Frage durch die Araber. Dort finden wir immerwährende Konflikte zwischen Korantheologie und Philosophie, weil auch dort beide schließlich auf die gleiche Illumination des Intellectus separatus zurückgeführt werden.

IV. Eng miteinander verknüpft sind die Thesen von der absoluten *Aktivität der Seele* und der *substantiellen Identität der Seele und der Potenzen.* Es ist De Wulfs besonderes Verdienst, auf ihre große Bedeutung aufmerksam gemacht zu haben. Es ist nach Plotin ein Charakteristikum der Seele, daß sie nichts leidet : οὐ τὸ παθεῖν τι [2].

Ganz im Sinne Plotins hielt Augustin die Seele nur für aktiv und hat jede Einwirkung des Körperlichen auf die Seele als etwas ihr Unwürdiges bestritten. Die Seele allein bringt nach ihm alle Lebens- und Erkenntnistätigkeiten hervor, auch jene der Sinneserkenntnis, der äußeren und inneren Sinne ; der beseelte Leib ist keineswegs Mitwirkender [3]. Dieser Gedanke wurde später, bewußt und unbewußt, Gemeingut der augustinistischen Scholastik. Das ist nicht etwa bloß bei einem

[1] Quodlib. VIII, q. 14 ; XII, q. 2.
[2] En. IV, l. 6, c. 1 s.
[3] Musica VI 5, n. 10 ; De Genesi ad litt. XII 16, n. 33 ; 24, n. 51. Vgl. B. Kälin O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, 12 ff., 30 ff.

Wilhelm von Paris der Fall [1], der bekanntlich in außerordentlich subjektiver Weise jede species impressa leugnet [2], und dem später Heinrich von Gent folgte [3]. Selbst der hl. Bonaventura, sonst von den beiden Genannten weit entfernt, verlegt dennoch die Sinnespotenz nicht in das Kompositum von Seele und Leib, sondern in die Seele allein [4].

Thomas hat zwischen Seele und Potenzen einen Unterschied wie zwischen Substanz und Accidens praedicamentale statuiert. Die beiden gehören in zwei ganz verschiedene Kategorien: die Seele ist Substanz, die Potenz eine Qualität. Diese Auffassung wird man in der vorthomistischen Scholastik wohl vergeblich suchen. Schon bei Augustin sind Seele und Potenzen substantiell durchaus identisch [5]. In der Folgezeit schlugen die augustinistischen Scholastiker zwei etwas verschiedene Wege ein. Die einen leugneten absolut jeden Unterschied zwischen Seele und Potenzen. So Alkuin [6], Scottus Eriugena [7], Wilhelm von St. Thierry [8], Alcher von Clairvaux [9], Adelard von Bath [10], Petrus Lombardus [11], Wilhelm von Auxerre [12], Wilhelm von Paris [13], Roger

[1] De Anima V 5 (Aureliae 1674) 119 s. Vgl. M. Baumgartner, Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Münster 1898) 29 f.

[2] De Anima V 8, 124: Declaratum est tibi ... animam rationalem ... esse substantiam activam et agentem in semetipsam, similiter generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam nec non et generantem formas intelligibiles in semetipsa. — Vgl. Baumgartner, a. a. O. 54.

[3] Quodlib. V, q. 14; Quodlib. XIII, q. 11; Summa theol. a. 58, q. 2.

[4] II Sent. d. 1, p. 2, a. 1, q. 2 (Quaracchi 1885) 42; d. 31, a. 1, sed contra 6, 741; III Sent. d. 2, a. 2, q. 2 (Quaracchi 1887) 47; d. 37, a. 2, q. 1, 822 s.; IV Sent. d. 1, p. 2, dub. 7 (Quaracchi 1889) 30; d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, 1045 s.

[5] De Trinit. IX, c. 4: Simul etiam admonemus, si utcumque videre possumus haec (memoria, intelligentia, voluntas) in anima existere et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter vel ut ita dicam essentialiter, non tanquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas ... Quam ob rem non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens.

[6] De animae ratione ad Eulal., c. 11.

[7] De Div. Nat. V 31 (P. L. 122, 942 A).

[8] De natura corporis et animae (P. L. 180, 720): Ipsa vero sua substantia est, qua cogitat ... ipsum vero velle substantia eius est ... tota igitur cogitat, tota vult, quia voluntas est.

[9] De spiritu et anima (P. L. 40, 789).

[10] Vgl. M. De Wulf, Hist. de la philos. médiév. I (Louvain [6]1934) 196.

[11] I Sent. d. 3, 14 (P. L. 192, 532).

[12] Summa aurea II, tr. 10, c. 1, q. 6: Potentia sciendi in homine idem est quod anima hominis.

[13] De Anima III 6, 92. Er polemisiert sogar gegen eine distinctio und weiß, daß Aristoteles anderer Ansicht war (ib. III 11, 102).

Bacon [1], Heinrich von Gent [2]. Andere durchschauten die Gefahr, die in der Leugnung jeder Unterscheidung lag und die später bei Descartes hervortrat, klarer. Sie waren bestrebt, eine Realdistinktion zu statuieren, die aber nie plausibel erklärt werden konnte. Seele und Potenzen sind nach ihrer Auffassung wohl der Substanz nach identisch, aber der Essenz nach verschieden. So Alexander von Hales [3], Joh. von Rupella [4], Bonaventura [5] mit seiner Schule, deren Wortführer John Peckham im berühmten, bereits erwähnten Briefe von 1285 die augustinische Auffassung von Seele und Potenzen ebenfalls als heiliges Erbe der Schule gepriesen hat [6]. Damit stimmt der Dominikaner Robert Kilwardby, der Führer der Oxforder-Augustinisten, überein [7].

Offenbar gibt es also auch bei den Augustinisten in der Auffassung des Verhältnisses von Seele und Potenz wesentliche Abstufungen. Aber übereinstimmend dürften sie alle — bis zu Duns Scotus — die substantielle Identität von Seele und Potenzen verteidigt haben.

V. Lehrinhaltlich nahe miteinander verwandt sind die kosmologischen Thesen : von der Aktualität der Materia prima, den rationes seminales und der Mehrzahl der substantiellen Formen im körperlichen Compositum. Hiermit in Verbindung steht auch die Lehre von der Compositio von Materie und Form in den kreatürlich geistigen Substanzen. Wir gestatten uns zu den vorliegenden Lehrpunkten, über die Mandonnet und De Wulf stark auseinander gehen, die folgenden Bemerkungen.

Zur Aktualität der Materia prima

Die Ansicht, wonach bei den Scholastikern und früheren Schriftstellern eine formlose Materie notwendig identisch wäre mit einer aktlosen Materie, ist historisch absolut unhaltbar. Und doch hat man sowohl bei Augustin als auch bei anderen immer darauf abgestellt. Für

[1] Opus maius II, ed. Bridges, 374-375 ; Communia natural. I, p. 4, ed. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus (Limburg 1912) 52-54.

[2] Quodlib. III, q. 14.

[3] Summa theologica II, p. 1, inquis. 4, tr. 1, sect. 2, q. 1, c. 1 (Quaracchi 1928) n. 349.

[4] Summa de Anima, p. II, 1, ed. Domenichelli, 219.

[5] I Sent. d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 (Quaracchi 1882) 85 s. ; II Sent. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (Quaracchi 1885) 560.

[6] Chart. Univ. Paris. I, n. 518.

[7] Vgl. D. E. Sharp, Further philosophical doctrines of Kilwardby. The New Scholasticism 9 (1935) 44.

die Unrichtigkeit dieses Beweisverfahrens legt Duns Scotus klares Zeugnis ab. Bei ihm ist die Materia prima, insofern sie absolut in sich, ohne jede Form betrachtet wird, dennoch Akt, ein wirkliches aktuelles Sein, sogar ein absolutes, das seine eigene Wesenheit für sich ohne Beziehung zu Form und Compositum besitzt [1]. Dieser Auffassung liegt folgende Erwägung zugrunde: Ohne Aktualität könnte die Materia prima überhaupt nicht aufnehmender Träger der Formen sein. Dieser Gedanke ist sehr alt. Bekanntlich hat Tertullian, vom stoischen Materialismus beeinflußt, sogar Gott Materie zugeschrieben [2]. Ihm schwebte die Idee vor, zu einer Substanz, zu einem substare und subsistere, brauche es unbedingt eine Materie als ersten Seinsträger [3]. Für Plotin gibt es überhaupt keine irdische Substanz im eigentlichen Sinne. Aber in der höheren Geisteswelt nimmt er eine *geistige Materie* (ὕλη νοητή) als notwendigen Träger der Vielheit der Formen an, die Ideen [4]. Und selbstverständlich ist diese Materie aktuell. Hier dürfte die erste Quelle für die Compositio einer geistigen Materie und Form in den geistigen Substanzen zu finden sein, und zwar im Sinne einer aktuellen Materie. Daß selbst Augustin in der Seele auf eine « quasi materia » hinwies [5], hat De Wulf hervorgehoben [6]. In der Folgezeit begegnet uns diese Compositio von Materie und Form in den kreatürlichen geistigen Substanzen (Engeln, Menschenseele) immer wieder. Wir erwähnen nur beispielsweise: Fredegisus [7], Scottus Eriugena [8], Honorius Augustodunensis [9], Gilbertus Porretanus [10], Gundissalinus [11], Alexander von Hales [12], Bona-

[1] Opus Oxon. II, d. 12, q. 1 ; ib. d. 3, q. 1 ; IV d. 43, q. 2 u. 5.

[2] Adv. Praxeam, c. 7.

[3] De carne Christi, c. 11.

[4] En. II, l. 4, c. 1-5, ed. Didot, 72-73.

[5] De Genesi ad litt. VII, c. 6, n. 9.

[6] Gilles de Lessines, 21.

[7] Er muß diese Lehre in einem Briefe an Bischof Agobardus von Lyon vorgetragen haben ; denn dieser antwortet ihm : « Aut forsitan nostis, in qua regione iaceat illa incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo » (P. L. 104, 168 B).

[8] De Div. Nat. II 22 (P. L. 122, 566 B-C). — Er nimmt eine geistige Materie für die Seele und Engel an.

[9] Elucidarium (P. L. 172, 1144 D).

[10] Wie bei Plotin, gehört die Materia prima in das Geistesreich. Comment. in librum Boeth. de Trinit. (P. L. 64, 1267 D).

[11] De unitate, ed. Correns (Beiträge I, 1, Münster 1891) 7, 9, 42.

[12] Summa theologica II, p. 1, inquis. 4, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. 2, c. 1, n. 328. Auch bei ihm findet sich noch der Gedanke : weil die Seele für sich existieren kann, muß sie eine Materie haben.

ventura [1], Raimundus Lullus [2], Robert Kilwardby [3], Roger Bacon [4], Petrus Johannis Olivi [5]. Eine unklare Stellung nimmt Wilhelm von Paris in dieser Frage ein [6]. Dagegen bekämpfen unter den Augustinisten Joh. von Rupella [7] und Heinrich von Gent [8] jede Compositio von Materie und Form in den geistigen Substanzen.

Zweifelsohne hat die Vorstellung von einer geistig-aktuellen Materie der Seele und der Engel, die wir bei den Platonikern finden, auf die Annahme einer *aktuellen körperlichen Materie* in den Körpern Einfluß ausgeübt. Wir leugnen dabei andere Einflüsse nicht, z. B. die Schilderung des platonischen Timaeus und der Genesis, wonach zwar aus einem chaotischen, aber doch aktuellen Seinszustande die geordnete Welt entstanden wäre [9]. Dieser chaotische Zustand hatte an sich mit einer rein potentiellen Materia prima im aristotelischen Sinne offenbar nichts zu tun. Aber die alte Anschauung, die Materie müsse als Träger der Formen in sich aktuell sein, übte noch großen Einfluß aus. Und das ist umso erklärlicher, als schon Plotin und nach ihm manche Augustinisten bis auf Duns Scotus die kosmische Materia prima nicht als principium ex quo des werdenden Körpers, sondern nur als principium in quo, als Erscheinungsträger der Formen, auffaßten. Für sie gab es kein direktes kausales Zusammenwirken zwischen Materie und Form, um das Compositum als drittes durch Aktualisierung eines Teiles der Materia prima durch die Form hervorzubringen. Die Materia prima blieb nach ihnen das absolut *unveränderliche Aufnahmesubjekt* der

[1] II Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1-3 (Quaracchi 1885) 89-102 ; d. 17, a. 1, q. 2, 413-416. Die Begründung ist die gleiche wie bei Alexander von Hales. Daher spricht er der Tierseele die Compositio von Materie und Form ab, weil sie nicht für sich subsistieren kann.

[2] Ars magna IX, c. 35.

[3] Brief an Petrus de Confleto, ed. F. Ehrle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalters 5 (1889) 616, 29 s. : materia ... multiplex est : una communiter dicta de substantia corporali et spirituali.

[4] Op. maius II, ed. Bridges, 509.

[5] Vgl. T. Zigliara O. P., De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore (Romae 1878) 111.

[6] De immort. animae, ed. Bülow (Münster 1897) 52.

[7] Summa de Anima, p. I, 11, ed. Domenichelli, 115 s. ; ib. 13, 121.

[8] Quodlib. IV, q. 16.

[9] Man vergleiche dazu Augustin, Confess. XII, c. 8 ; de Genesi ad litt. I, c. 12 u. 15. Was er schließlich überall unter Materia prima versteht, ist etwas Chaotisch-Aktuelles. De Genesi ad litt. I, c. 12 (P. L. 34, 256) : Non est autem informis omni modo materies, ubi etiam nebulosa species apparet.

Form, deren beider bloßes Zusammensein das Compositum ausmacht. Das war eine rein kollektivistische Auffassung des Hylomorphismus, die nicht allein Duns Scotus [1], sondern vor ihm Plotin [2], Scottus Eriugena [3], Gilbertus Porretanus [4] und Avicebron gelehrt hatten. Das mußte zur Überzeugung von einer viel größeren Selbständigkeit der Materia prima, zu ihrer Aktualität, führen. Faktisch wird die Aktualität der kosmischen Materia prima, außer von den Genannten, von Hugo von St. Victor [5], Robertus Pullus [6], Petrus Lombardus [7], Gundissalinus [8], Bonaventura [9], Robert Kilwardby [10], Heinrich von Gent [11], Roger Bacon [12] und John Peckham vertreten [13]. Damit wollen wir durchaus nicht alle Anhänger aufgezählt haben, noch weniger behaupten wir, alle angeführten Autoren hätten die Aktualität der Materia prima im gleichen Sinne verfochten. Vielmehr haben die einen eine nicht völlig formlose aktuelle Materia prima verteidigt, die anderen, Plotin und Avicebron folgend, eine formlose aktuelle Materia prima gelehrt, wie Scottus Eriugena, Gilbertus Porretanus, Roger Bacon, Heinrich von Gent und Duns Scotus. Letztere Fassung entbehrt vielleicht nicht ganz einer monistischen Tendenz.

[1] Opus Oxon. II, d. 1, q. 5 ; ib. II d. 12, q. 1 u. 2.

[2] En. III, l. 6, c. 15-16, ed. Didot 163-64. Sogar die Beispiele sind hier die gleichen wie bei Duns Scotus.

[3] De Div. Nat. I 52-62 (P. L. 122, 494-504) ; II 15-16 (546-48). Nach Scottus Eriugena ist die irdische Substanz nur ein Compositum aus der Materia prima als aktuellem Träger einer Anzahl akzidenteller Formen.

[4] Comment. in librum Boeth. de Trinit. (P. L. 64, 1265-1267). Hier ist die geistige aktuelle Materie selbst das Aufnahmesubjekt der Formen. Das dürfte auch Plotin und Scottus Eriugena nicht ganz fremd sein.

[5] De Sacrament. christ. fidei I, p. 1, c. 4 (P. L. 176, 189) : Non puto primam illam rerum omnium materiam taliter informem fuisse, ut nullam omnino formam habuerit.

[6] II Sent. c. 1 (P. L. 186, 717 ss.).

[7] II Sent. d. 12, 5 (P. L. 192, 676) : Dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit.

[8] De unitate, ed. Correns, 7.

[9] II Sent. d. 12, a. 1, q. 3 (Quaracchi 1885) 299-301 ; a. 2, q. 3, 305 s. Ihm ist die Materia prima in sich schon « semiformis ».

[10] Brief an Petrus de Confleto, ed. Ehrle, a. a. O. 618, 13 s. : Necesse est quod materia habeat aliquid formae.

[11] Quodlib. I, q. 10. Er bekämpft direkt Thomas und stimmt wesentlich mit Duns Scotus überein.

[12] Compendium Studii Theologiae, ed. H. Rashdall (Aberdoniae 1911) 50 : Materia enim non nihil est, sed vera natura et essentia, habens esse suae essentiae.

[13] Chart. Univ. Paris. I, n. 523. Da rechnet er die Theorie von den rationes seminales, die als Halbformen in der Materia prima sind, zum Augustinismus.

Zur Pluralitas formarum

Die Lehre von einer Mehrzahl substantieller Formen in ein und demselben Compositum war im ganzen früheren Mittelalter und auch im 13. Jahrhundert vielleicht die verbreitetste philosophische Theorie. Daher ist es verständlich, daß ein gewaltiger Sturm losbrach, als Thomas 1270 die These von der Einzigkeit der substantiellen Form aufstellte. Woher kam diese Lehre von der Pluralitas formarum und in welch verschiedenen Gestalten trat sie auf ?

Die Hauptquelle lag sicher auch für diesen Lehrpunkt bei Plotin. Mit seiner Annahme von drei verschiedenen, sogar trennbaren Prinzipien im Menschen : *Geist* (νοῦς), *Seele* (ψυχή) und *Leib* (σῶμα), war von selbst eine Formenvielheit gegeben [1]. Plotin bestreitet auch die Behauptung des Aristoteles, daß die den Leib belebende Seele demselben das Körpersein gebe [2]. Schon er vertrat also eine eigene Körperform. Seiner Auffassung, die Form eines Körpers (λόγος) sei wieder aus anderen λόγοι zusammengesetzt [3], lag ebenfalls die Lehre von der Mehrzahl von Formen zugrunde. Augustin blieb nicht völlig unbeeinflußt von diesen Auffassungen [4]. Bekanntlich unterscheidet auch er im Menschen drei Prinzipien : Geist, Seele und Leib [5] und teilt der Seele nur die Belebung des Leibes zu [6]. Merkwürdigerweise hat sich hierin sogar der gelehrte Portalié durch die falsche Interpretation von De immortalitate animae, c. 15, irreführen lassen und behauptet, schon bei Augustin wäre die Menschenseele, wie später bei Thomas, forma corporis gewesen [7]. Allein das ist falsch. Augustin hatte ehedem, der plotinischen Emanationslehre huldigend, behauptet, die Menschenseele sei Gottes « Überbringerin » der Körperform. Aber diese Ansicht hat er später, die Gefahr der plotinischen Emanationslehre durchschauend, sogar retraktiert [8]. Plotins Lehre von der Mehrzahl der Formen übte

[1] En. VI, l. 7, c. 6, ed. Didot, 479.
[2] En. IV, l. 3, c. 20-21, ed. Didot, 211-12.
[3] En. VI, l. 3, c. 8, ed. Didot, 416 ; En. II, l. 6, c. 2, ed. Didot, 87 ss.
[4] Vgl. dazu : J. Müller O. S. B., Ist die Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen augustinisch ? Divus Thomas 20 (1942) 237-252.
[5] De anima eiusque origine IV, c. 2 ; II, c. 2 sagt er sogar : Itane tu ignorabas, duo quaedam esse animam et spiritum ... et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus.
[6] De immort. animae, c. 15 ; De quantit. animae, c. 33.
[7] Dict. de Théol. cath. I (Paris 1903) 2358.
[8] Retract. I, c. 5.

noch auf einem anderen Wege, durch Avicebrons « Fons vitae », ihren Einfluß auf die Scholastiker des 13. Jahrhunderts [1] aus. Roger Bacon und Duns Scotus haben sicher aus dieser Quelle reichlich geschöpft.

Die Lehre von der Mehrzahl der substantiellen Formen war den Scholastikern vor Thomas so selbstverständlich, daß sie sich der Möglichkeit einer anderen Ansicht überhaupt kaum bewußt wurden. Indes trat diese Lehre in ganz verschiedenen Gestalten auf.

1. Unseres Wissens haben im Mittelalter nur noch ganz wenige die *Seelendreiheit* im Menschen verteidigt, z. B. Robert Kilwardby [2], Roger Bacon [3] und Petrus Johannis Olivi [4]. Die meisten Augustinisten weisen sie ausdrücklich zurück.

2. In der Verteidigung der Compositio von Materie und Form in den *kreatürlichen geistigen Substanzen* liegt eine weitere Äußerung der Überzeugung vom Vorhandensein einer Mehrzahl von substantiellen Formen. Besteht nämlich die Menschenseele in sich aus Materie und Form, und ist sie dann noch belebende Form des Leibes, so gibt es im Menschen eine Mehrheit von Formen. Alle Anhänger der Compositio, die wir oben erwähnten, verteidigen somit ebenfalls die Plurialitas formarum [5].

3. Dasselbe ist zu sagen von den Vertretern der *rationes seminales*. Da diese, wie Bonaventura sie erklärt, nichts anderes sind als in der Materia prima eingeschaffene unvollständige Formen (formae incompletae), die nachher mittelst des Naturwirkens zu Formen der neuen Naturdinge werden [6], so involvieren sie notwendig eine Mehrzahl von Formen in ein und demselben Compositum. Auch diese rationes semi-

[1] Vgl. G. Théry O. P., L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle. Acta Hebdomadae augustin.-thomisticae (Torino 1931) 140-200. O. Lottin O. S. B., Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles I (Louvain 1942) 463-479.

[2] Brief an Petrus de Confleto, ed. Ehrle, a. a. O. 629, 25-27 : Non ergo intelligitur de vegetativa, sensitiva, intellectiva tanquam de tribus accidentibus, sed tanquam de tribus formis substantialibus unum totum constituentibus.

[3] Communia natural. I, p. 4, ed. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus (Limburg 1912) 44-45.

[4] Vgl. Fr. Ehrle S. J., Ein Bruchstück der Akten des Konzils von Vienne. Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 3 (1887) 458 f. ; T. Zigliara O. P., De mente Concilii Viennensis, 110-113.

[5] Augustin redet faktisch von einer geistigen und körperlichen Materie, läßt es aber nach längeren Erörterungen dahingestellt, ob die Menschenseele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Vgl. De Genesi ad litt. VII, c. 4-22.

[6] II Sent. d. 18, a. 1, q. 2 u. 3 (Quaracchi 1885) 434-443.

nales sind augustinischer Herkunft [1]. Im 13. Jahrhundert steht ihnen Richard von Mediavilla skeptisch gegenüber [2]. Aber im ersten Kampfe mit dem Thomismus rechnet sie John Peckham noch zum heiligen Erbe Augustins [3], und Robert Kilwardby ist gleicher Ansicht [4]. Selbst Duns Scotus wagt es noch nicht, sie definitiv abzulehnen [5].

4. Man wird schwerlich einen Augustinisten finden, der nicht bewußt oder halb bewußt die *forma corporeitatis* verteidigt hätte. Damit wurde notwendig wieder die Mehrzahl der Formen im Lebewesen angenommen. Der Körper besitzt als Körper seine eigene Form, zu der die Seele als zweite Form hinzutritt. Bei Scottus Eriugena [6], Petrus Lombardus [7], Joh. von Rupella [8], Alexander von Hales [9], Gundissalinus [10], Bonaventura [11], Richard von Mediavilla [12], Wilhelm von Paris [13], Petrus Johannis Olivi [14], Heinrich von Gent [15] und Duns Scotus [16] ist diese Auffassung nachweisbar.

5. Viel mächtiger noch tritt die Theorie von der Mehrzahl der Formen bei jenen hervor, die *ultrarealistisch* die verschiedenen Abstraktionsgrade zu aktuellen Formen hypostasieren, wie z. B. Gilbertus

[1] Vgl. Augustin, De Genesi ad litt. V, c. 23 ; VIII, c. 28 ; De Trinit. III, c. 9

[2] Vgl. E. Hocedez S. J., Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine (Spicileg. sacr. Lovan. VII, Louvain 1925) 198 f.

[3] Chart. Univ. Paris. I, n. 523.

[4] Brief an Petrus de Confleto, ed. Ehrle, a. a. O. 619, 21 s. ; 620, 2, 7 s.

[5] Scotus ist darin an gewissen Stellen unsicher, z. B. Opus Oxon. II, d. 18, n. 8 u. 9 ; aber in Report. Paris. II, d. 18 erklärt er sie ähnlich wie Bonaventura.

[6] De Div. Nat. IV 11 (P. L. 122, 786 C) : « Ex formata materia » ist der Leib des Menschen. Auch er zählt wie Plotin und Augustin drei Prinzipien des Menschen auf : Leib, Seele und Geist.

[7] IV Sent. d. 31, 5 (P. L. 192, 920) : Formatum vero intelligitur corpus propria anima animatum et informe, quod nondum habet animam ... Sed iam formato corpori anima datur.

[8] Summa de Anima, p. I, 37 s.

[9] Summa theologica II, p. 1, inquis. 4, tr. 1, sect. 1, q. 3, tit. 2, c. 2, a. 4 (Quaracchi 1928) n. 347 : (Anima) est actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis.

[10] De unitate, ed. Correns, 8.

[11] II Sent. d. 17, a. 1, q. 2 (Quaracchi 1885) 413-416.

[12] II Sent. d. 17, a. 1, q. 3 u. 5. Vgl. A. Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters II (Mainz 1865) 765.

[13] De Anima IV 3, 107 u. 108. Vgl. M. Baumgartner, Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beiträge II, 1, Münster 1893) 14 f. u. 343.

[14] T. Zigliara, De mente Concilii Viennensis, 110.

[15] Quodlib. II, q. 2.

[16] Opus Oxon. IV, d. 11, q. 3.

Porretanus [1]. Aus der « Fons vitae » des Avicebron schöpfend, haben vor allem Gundissalinus [2] und Roger Bacon [3] dieser Tendenz gehuldigt. Wesentlich in diesem Sinne eingestellt ist das fälschlich dem Duns Scotus zugeschriebene Opusculum « De rerum principio ». Aber auch in den echten Werken des Doctor Subtilis werden die Teile des Körpers als aktuelle unvollständige Formen bezeichnet, die dann zuletzt (« ultimate ») von der Wesensform determiniert werden [4].

In irgendeiner Form haben alle Augustinisten die Pluralitas formarum gelehrt. Daß es dabei ungeheuer schwer war, die unio substantialis zu retten, zeigt sich schon bei Hugo von St. Victor [5], Petrus Lombardus [6] und Petrus von Poitiers [7].

In Zusammenfassung unserer historisch-kritischen Abklärung ergeben sich für den sog. *Augustinismus* folgende *charakteristische Lehrpunkte* und Auffassungen :

Vermengung von Glaube und Wissen, Bevorzugung des Guten vor dem Wahren, die Theorie von der göttlichen Erleuchtung als letzte Erklärung der Erkenntnislehre, und mit der direkten Erkenntnis der Seele und Gottes der philosophische Mystizismus ; die reine Aktualität der Seele in ihrer Tätigkeit und damit die substantielle Identität der Seele und der Potenzen ; die Aktualität der Materia prima ; die Zusammensetzung von Materie und Form in den kreatürlichen geistigen Substanzen mit den rationes seminales und der Mehrzahl der substantiellen Formen in ein und demselben Compositum [8]. Gegen dieses

[1] In einer vom Allgemeineren herabsteigenden Doppelreihe von Materien und Formen hypostasiert er alle Abstraktionsgrade. Vgl. Comment. in librum Boethii de Trinit. (P. L. 64, 1265-1289).

[2] Auch bei ihm findet sich eine herabsteigende Parallele von Materie und Form. Vgl. De unitate, ed. Correns, 7 s.

[3] Ganz ähnlich wie bei den vorigen : Communia natural. I, ed. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus, 60 ff.

[4] Opus Oxon. IV, d. 11, q. 3.

[5] De Sacramentis christ. fidei II, p. 1, c. 11 (P. L. 176, 409) verlegt er die Person in die Seele allein : Sed tamen personam esse anima ex se habet.

[6] Gleicher Irrtum auch bei ihm, vgl. P. L. 192, 963, wo die Irrtümer des Lombarden aufgezählt sind. Er vergleicht auch Leib und Seele mit Wohnung und Bewohner : IV Sent. d. 31, 5 (P. L. 192, 920).

[7] Auch nach ihm genügt zum Menschen die Seele allein : IV Sent. c. 22 (P. L. 211, 1224).

[8] Wir haben hier das Individuationsprinzip absichtlich nicht hineinbezogen, weil es uns schien, daß hierüber die Augustinisten selbst verschieden gedacht

ganze « Thesarium » des sog. Augustinismus sollte Thomas Stellung nehmen.

Die ursprüngliche Quelle, aus der diese Richtung hervorging, war der Neuplatonismus, wie er durch Augustin und die arabische Philosophie neugestaltet auf die Scholastik seinen Einfluß ausübte. Deswegen hielten wir es für angezeigt, sie augustinisch-arabische Richtung zu nennen, statt einfach « Augustinismus ».

haben. Auch die direkte Erkenntnis des Individuellen ließen wir beiseite, da sie erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wirksam hervortritt.

§ 2

Thomas, Gegner der augustinisch-arabischen Richtung im 13. Jahrhundert

Ein *Neuerer* sein, ist an sich kein Verdienst. Denn die Neuerung kann sich auf Wahres oder Falsches, Gutes oder Böses beziehen. Daher ist bloße Neuerungssucht eher verderblich als gut. Nur wer methodisch oder lehrinhaltlich oder auf beiden Gebieten zugleich neue, wahre Resultate erzielt, arbeitet im Zeichen des Fortschrittes, hat unantastbare Verdienste. War Thomas in diesem Sinne ein Neuerer im 13. Jahrhundert ?

Bewußt und unbewußt, verblümt oder unverblümt ist das öfters, auch in neuerer Zeit, sogar von vorgeblichen Freunden bestritten worden. Geschah es wegen mangelhafter Kenntnis der Philosophiegeschichte ? Wie ist in diesem Falle seine hervorragende Stellung, die er sich bald unter den zahlreichen eminenten Denkerköpfen des 13. Jahrhunderts erworben hat, zu erklären ? Schon vor der Neige jenes Jahrhunderts wurde er zum Doctor Communis. War es Übertreibung, als die philosophische Fakultät der Universität Paris ihn bei seinem Tode als die untergehende Sonne des Tages, das strahlende Gestirn des Jahrhunderts pries und in die Klage ausbrach : « Quis posset estimare, divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, iubar in lucem seculi, immo, ut verius dicamus, luminare maius, quod preerat diei, suos radios retraxisse »[1] ? Wie sollte man dann den einzig dastehenden Einfluß erklären, den er später ausübte ? An sein gigantisches Werk schlugen die Sturmeswogen der antichristlichen Philosophie stets wie an die starken Quadern einer Festung. Auch im Lager der christlichen Forscher hat man ihn zwar oft verschieden interpretiert. Aber schließlich nahmen ihn alle wieder für sich in Anspruch. Schon sein Schüler und Biograph, Wilhelm von

[1] Chart. Univ. Paris. I, n. 447.

Tocco, wies mit begeisterten Worten auf seine vielfachen doktrinären und methodischen Neuerungen hin [1].

Seine *methodischen Vorzüge* haben in neuerer Zeit auch im gegnerischen Lager Anerkennung gefunden. Da weht àristotelischer Geist! Der Protestant Lecoultre spricht von seinem wissenschaftlichen Ernst, « son immense sérieux » [2]. Paulsen rühmt seinen Weitblick [3], Harnack seine glückliche Verbindung von deduktivem und induktivem Verfahren [4]. Die unerreichte Synthese, die sich in seiner Summa theologica, diesem Riesendome menschlichen Denkens, neben den feinsinnigen Begriffsanalysen findet und Pfeiler mit Pfeiler und Säule mit Säule verbindet, haben alle bewundert, die Thomas ernstlich zu ergründen suchten. Übertreiben wir nicht! Thomas ist kein Historiker im modernen Sinne, der Geschichte der Geschichte wegen treibt. Aber er referiert genauer als Albert, Roger Bacon und Duns Scotus. Er war der erste, der die Unechtheit des berühmten Liber de causis und fünf weiterer Schriften erkannte [5]. Ob er an der Echtheit der sogenannten pseudo-dionysischen Werke nicht zuweilen gezweifelt hat, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat es ihm an historisch-kritischem Sinne nicht völlig gefehlt. Thomas war kein Kenner des Griechischen und Hebräischen. Darin stand er einem Grosseteste, Raimund Martini und wohl auch Roger Bacon nach. Diesen Mangel teilt er mit den meisten seiner großen Zeitgenossen und vielen der unsrigen. Aber sein Latein ist reiner und besser als das Alberts, Roger Bacons, Heinrichs von Gent, des Duns Scotus und vieler anderer. Sein großes Verdienst

[1] Vita S. Thomae Aquinatis. Acta Sanctorum I, 663: « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas reducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset esse iudicii, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus est ei noviter inspirare. »

[2] Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes de saint Thomas d'Aquin (Lausanne 1883) 13.

[3] Philosophia militans (Berlin 1901) 65.

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte III (Tübingen [5]1932) 355.

[5] Vgl. M. Grabmann, Thomas von Aquin (München [7]1946) 48 f. Außer dem « Liber de causis » erkannte er die Unechtheit folgender Schriften: « De infantia Salvatoris » (vgl. III 36, 4 ad 3); « De ecclesiasticis dogmatibus » (Quodlib. XII 10); « De mirabilibus S. Scripturae » (III 45, 3 ad 2); « De spiritu et anima » (De Anima, a. 12 ad 1); « De unitate et uno » (De spiritualibus creaturis, a. 1 ad 21).

ist es, seinen Mitbruder Wilhelm von Moerbeke, Erzbischof von Korinth, veranlaßt zu haben, eine direkte Übersetzung der aristotelischen Werke aus dem Griechischen anzufertigen [1]. Die Behauptung vieler, Thomas hätte seinen Aristotelismus aus schlechten Übersetzungen geschöpft, ist trotz der Einsprache Roger Bacons historisch haltlos. Schon der Humanist Petrus Victorius und später die modernen Philologen Joh. Gottlieb Schneider, Franz Susemihl und Ch. Turot haben dem griechischen Exemplar, aus dem Moerbekes Übersetzungen verfertigt wurden, und der skrupulösen Genauigkeit der Übersetzungen selbst das höchste Lob gespendet [2]. Was aber methodisch dem Aquinaten besonders eigentümlich war, seine nüchterne, präzise Ausdrucksweise, die scharfsinnige Stellung und Begründung der Fragen, die überall, wie Eucken sagt, auf einem « Warum » beharrt [3], die rigoros verkettete Beweisführung und lichtvolle Darstellung, hierin ist er der unvergleichliche Nachahmer des Aristoteles, des größten Logikers aller Jahrhunderte.

Erklären diese hervorragenden methodischen Momente den Ruhm und die Bedeutung, ich möchte sagen, den wissenschaftlichen Eigenwert des hl. Thomas erschöpfend ? Das ist häufig behauptet worden, auch in neuester Zeit wieder. Aber dies gerade möchten wir bestreiten ; denn das Hauptverdienst des hl. Thomas lag im 13. Jahrhundert und für die Folgezeit in der Schöpfung einer *neuen Lehrorientierung*, die zu jenen besprochenen augustinisch-arabischen Thesen im Gegensatze stand. Und wir formulieren unsere Stellung noch genauer, wenn wir sagen : Das Hauptverdienst des Aquinaten auf philosophischem Gebiete liegt darin, daß er in konsequenter Weiterführung der Lehre von Akt und Potenz, außer der Harmonie von Glaube und Wissen, die wir bereits behandelt haben, die Harmonie 1. von Geistes- und Sinneswelt, 2. von Erkenntnisobjekt und -subjekt, 3. von Verstand und Wille, 4. von Vielheit und Einheit in den kosmischen Dingen wissenschaftlich erwiesen hat.

[1] Vgl. M. Grabmann, Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele (Roma 1946) 65-72.

[2] Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant I, 40, Anm. 1 ; M. Grabmann, a. a. O. 179-188.

[3] Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit (Sachsa ²1910) 23.

1. Harmonie von Geistes- und Sinneswelt

Die Wissenschaft ist geistig oder sie ist nicht. Ihr Gegenstand ist das Allgemeine. Das Materiell-Sinnliche ist immer konkret. Aber wie erwirbt der menschliche Verstand die geistigen Bilder (species) von den Dingen ? Ein schwieriges Problem der menschlichen Forschung, besonders in der älteren Philosophie ! Wie weltfremd ist doch Platos Lösung durch die Annahme einer Präexistenz der Seele, die jene Formen mit in diese Welt bringe. Philo lehrt die Emanation der Erkenntnisformen aus dem erleuchtenden göttlichen Logos in den erleuchteten Menschengeist. Nach Plotin fließen die Formen in der göttlichen Erleuchtung vom göttlichen Geist in die Weltseele, von da in den menschlichen νοῦς, von da in die Seele. Schauend ist der Menschengeist immer in Berührung mit dem göttlichen Geist, dem Inhaber der göttlichen Ideen, den Urbildern der Dinge. Bei den Arabern ist es der Ideen- und Formenabfluß von der erleuchtenden Gottheit durch die Sphärenintelligenzen bis zum Menschen, wodurch dieser die geistigen Substanzen erkennt, während er die geistigen Formen der Sinnesdinge abstrahiert. Nachdem Augustin die Präexistenz der Seele mit dem Innatismus verworfen hatte, nahm er die plotinische — aber modifizierte — göttliche Erleuchtung an, in welcher der Mensch ohne jeden Sinneseinfluß erst die höchsten transzendentalen Formen erfaßt und dann auf Veranlassung der Sinnesdinge hin die niedrigeren Formen. Die meisten späteren Augustinisten suchen, ähnlich wie die Araber, eine Synthese zwischen Plotin und Aristoteles herzustellen, wie wir früher dargetan haben. Dazu kam noch die unklare Interpretation des Aristoteles, dem Alexander von Aphrodisias und die Araber, speziell Averroes, gestützt auf περὶ ψυχῆς III, c. 5, ebenfalls einen intellectus agens separatus zuerteilten und ihn entweder mit der erleuchtenden Gottheit oder mit einer Sphärenintelligenz identifizierten [1]. Diese Frage war jedenfalls, wie die moderne Kritik zeigt, nicht so leicht zu lösen. Ravaisson, Renan, E. Zeller haben mit anderen den νοῦς ποιητικός des Aristoteles in ähnlichem Sinne erklärt [2]. Aber auch Thomas scheint anfänglich den Stagiriten

[1] Vgl. Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles (Mainz 1867) 5-23.
[2] A. a. O. 32-36.

im gleichen Sinne interpretiert zu haben [1]. Später war er allerdings sehr entschieden anderer Ansicht [2].

Eines scheint all den verschiedenen Lösungen des Problems, deren vielgestaltige untergeordnete Schattierungen wir absichtlich bei Seite ließen [3], gemeinsam gewesen zu sein : *Der menschliche Geist erhält und erwirbt die geistigen Bilder der Dinge nur von oben, durch eine unmittelbar oder mittelbar aktuelle göttliche Erleuchtung.* Und der tiefere Grund lag in einem alt-platonischen Gedanken : Die irdische veränderliche Welt bietet keine Garantie für die *Sicherheit* unserer menschlichen Erkenntnis. Gott muß jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchten, auch in der natürlichen Ordnung.

Welche Stellung bezog Thomas zu diesem Problem ? Wie hat er sie begründet ? Welche Bedeutung kommt seiner Lösung zu ? Drei Fragen, die offenbar etwelche Tragweite für die Geschichte der Wissenschaft haben.

I. Der ältere Thomas hat zuweilen Positionen verlassen, die der jüngere Thomas verfochten hatte. Auch bei ihm gab es in manchen Fällen eine Lehrentwicklung. So neigte er z. B. in unserer Frage, wie Mandonnet bemerkt hat [4], anfänglich mehr der platonischen Lösung zu. In seinem Sentenzenkommentar führt er sogar den Text des hl. Johannes an : « Gott ist das Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet » (Joh. 1, 9), auf den sich die Augustinisten aller Jahrhunderte für die aktuell göttliche Erleuchtung stützen [5]. Der

[1] II Sent. d. 17, q. 2, a. 1 : Sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem (III De Anima) quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata et postrema in intelligentiis separatis et ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri.

[2] So schon De Anima III, lect. 10, und vor allem De unitate intellectus contra Averroistas, c. 1 u. 4, wo er über Averroes sagte : « Qui non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator. »

[3] Wie der Intellectus agens, persönlich gefaßt, vielfach ganz verschieden genommen wurde, zeigen gewisse Berichte des hl. Bonaventura : II Sent. d. 39 a. 1, q. 2 (Quaracchi 1885) 902 ; d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, 568-570. Vgl. B. A. Luyckx O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Beiträge XXIII, 3/4, Münster 1923) 80-82.

[4] Siger de Brabant I, 243.

[5] II Sent. d. 17, q. 2, a. 1 : Et ideo quidam catholici doctores ... satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem ... et hoc confirmant per hoc, quod dicitur Joh. I 9 : Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

innere Kampf, in welchem er sich zur neuen Lösung durchrang, die zu dem von ihm hochverehrten Augustin im Gegensatze stand, beweist, wie stark er sich der Tragweite der Änderung bewußt war [1]. In der Tat verwirft er nachher in den Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis [2], dann wieder in De Anima [3] immer bei Erwähnung jenes johanneischen Textes die frühere Lösung. Dasselbe geschieht in der tiefsinnigen Summa Contra Gentes [4] und vor allem in der Summa theologiae, wo er Augustins Stellung mit der Bemerkung zurückweist, er wäre zu stark von den Platonikern beeinflußt gewesen [5]. *Jede geistige, natürliche Erkenntnis* auf Erden ist aus dem Phantasma *abstrahiert*, die kosmische [6], seelische [7] und göttliche [8]. Die vier Quaestiones der Summa theologiae I 84, 85, 87, 88 enthalten die Monumentalthesen seiner neuen Erkenntnislehre, und gerade da, wo er die Erkenntnis der geistigen Substanzen ins Auge faßt, erklärt er ohne Einschränkung: « nihil intelligit nisi convertendo ad phantasmata » [9]. Besaß er im Mittelalter für seine neue Theorie Vorgänger? Ich weiß es nicht. Bisher ist der Beweis nicht geliefert worden. Vielleicht wird die Geschichte ihn noch erbringen. Albert der Große kommt nicht in Betracht [10]. Auch nicht Abaelard und Johannes von Salisbury, wie wir noch sehen werden. Sogar Aristoteles galt damals, wie wir soeben erwähnten, für verschieden interpretierbar und Thomas selbst hat ihn anfänglich anders interpretiert. Jedenfalls hat sich kaum jemand so bewußt und erst nach langem Kampfe zu dieser Lösung durchgerungen

[1] Grabmanns Ansicht, « daß Thomas sich des Unterschiedes der augustinischen und aristotelischen Erkenntnislehre wohl bewußt ist, wenn er auch die sachliche Tragweite dieses Unterschiedes nicht allzu hoch anschlägt », ist mir absolut unbegreiflich. Vgl. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis (Veröffentl. d. Kath. Instit. f. Philos. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln I, 4, Münster 1924) 70.

[2] Spir. Creat. a. 10.

[3] Q. disp. de Anima, a. 5.

[4] C. G. II 85.

[5] I 84, 5: qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat.

[6] I 84, 1-8.

[7] I 87, 1-4.

[8] I 12, 12; I 84, 7 ad 3.

[9] I 88, 1.

[10] Vgl. De intellectu et intelligibili II, tr. 1, c. 1-3; De causis et processu universalitatis I, tr. 4, c. 1 u. II, tr. 2, c. 21; II Sent. d. 17, q. 2, a. 1. Dazu: G. M. Manser, Albert d. Gr. als Neuerer auf philosophischem Gebiete. Divus Thomas 10 (1932) 167.

wie der Aquinate. Sicher ist, daß er Jahrhunderte vor John Locke die Sinneserfahrung zur einzigen Quelle aller natürlichen Erkenntnisse gemacht hat. Und das im Gegensatz zum Platonismus, Philonismus, Neuplatonismus, zu Augustin und den Arabern, zu Albert dem Großen, zur ganzen herrschenden zeitgenössischen Scholastik mit ihrer göttlichen Erleuchtungstheorie ; im Gegensatze zu den späteren Innatisten und Ontologisten ; im Gegensatze zu Kant, der wohl unser Wissen mit der Erfahrung beginnen läßt, aber nicht alle Erkenntnisse aus ihr ableitet.

II. Und die *Begründung* ? Maßgebend war für Thomas bei dieser Neuerung die Erfahrungstatsache, daß der Menschengeist gar keine Vorstellungen mitbringt, sondern anfangs wie eine völlig unbeschriebene Tafel (tabula rasa), ganz und gar nur in potentia ist zu allen geistigen Formen, ähnlich wie die Materia prima zu allen Sinnesformen [1] ; daß die Ideen erst allmählich nach Maßgabe der sich entwickelnden Sinne aus dem Phantasiebilde entstehen ; daß wir nicht bloß bei der Erwerbung und dem Fortschritte und dem tieferen Verständnis der geistigen Kenntnisse der Phantasiebilder stets wieder bedürfen, sondern auch bei der Mitteilung an andere sie als Beispiele brauchen [2] ; daß, obwohl der Verstand in seiner Tätigkeit innerlich nicht von der Materie abhängt, eine Verletzung der Sinnesorgane entweder eine Störung oder sogar eine Verhinderung der Denktätigkeit zur Folge hat [3]. Und der tiefere Grund dieser Tatsachen liegt in der *irdischen Verbindung der geistigen Seele mit dem Leibe,* der Geisteswelt mit der Sinneswelt, weshalb der mit dem Körper verbundene Menschenverstand die *Wesenheit des Sinnesdinges* zu seinem *eigentümlichen Objekte* hat [4]. So gilt der Satz : « Nihil sine phantasmate intelligit anima » im Vollsinne des Wortes auch für die Erkenntnis der Geistessubstanzen [5], und tiefsinnig sagt der Aquinate vom Verstande : « quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. » [6]

Dieser Tatsachenbeweis ist unumstößlich, und mit ihm hat Thomas die Schwäche der platonischen Erkenntnislehre aufgedeckt. Diese Tatsachen hat der Platonismus den Materialisten gegenüber nie erklären können. Der platonische Spiritualismus schien zu allen Zeiten im

[1] I 79, 2 ; I 84, 3 ; Verit. 14, 1.
[2] I 84, 7 ; C. G. II 59 ; Verit. 10, 6.
[3] I 84, 7. [4] I 84, 7.
[5] I 84, 7. [6] I 84, 7.

Lichte der Tatsachen auf schwachen Füßen zu stehen. Aber er galt immer als eine Verlegenheitslösung. Wie ohne jene göttliche Erleuchtung, ohne jenen unmittelbaren aktuellen Kontakt mit der göttlichen Wahrheit die Sicherheit der menschlichen Erkenntnis retten ? Wie mit dieser thomistischen Erfahrungstheorie die Ideen der Geistessubstanzen erklären ? [1] Wie aus dieser veränderlichen Welt die Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Ideen und damit unserer Wissenschaft erklären ? [2] Da die Erfahrung die Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Prinzipien nicht geben kann, sondern die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes ihre unmittelbarste Grundlage ist"[3], scheint der Thomismus sich hier der Autonomie der menschlichen Vernunft stark zu nähern, und damit wird die göttliche Einstrahlungslehre vermieden [4]. Schon Augustin hatte den Kontakt mit Gott, den rationes aeternae in der göttlichen Erleuchtung, als eigentliche Garantie für unsere Erkenntnissicherheit betrachtet [5]. Ihm folgten in dieser Auffassung in der Scholastik die Augustinisten. Bonaventura ist ein typisches Beispiel. Unsere Sätze und Schlüsse erhalten nur Sicherheit durch jenen Kontakt mit der absoluten göttlichen Wahrheit, die jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt [6]. Daher die typisch augustinische, alles zusammenfassende Auffassung, daß Gott oder der Logos — Christus — durch seine innere Erleuchtung der einzig sichere Lehrmeister sei, auch auf dem Boden der Philosophie [7]. Überweg-Baumgartner behaupten, Petrus Abaelardus hätte bereits im 12. Jahrhundert die wesentlich gleiche Abstraktionslehre vorgetragen wie Thomas hundert Jahre nachher [8].

[1] Vgl. hierüber M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis, 88.

[2] A. a. O. 84 ff. [3] A. a. O. 50-51. [4] A. a. O. 86.

[5] De lib. arbitrio II, c. 2-16 (P. L. 22, 1242-1262) ; De vera Religione, c. 30 ; c. 32 ; c. 39 ; De Trinit. VIII, c. 3 ; II, c. 15 ; XII, c. 2 ; XIV, c. 15 ; De Civit. Dei, VIII, c. 4.

[6] Itinerarium mentis in Deum, c. 3 (Opera omnia V, 304, Quaracchi 1891) ; II Sent. d. 39, a. 1, q. 2 (Quaracchi 1885) 903 ; De scientia Christi, q. 4 (Opera omnia V, 17-27).

[7] Vgl. B. A. Luyckx O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras, 211 und 217. Daselbst auch die Belege.

[8] Grundriß der Geschichte der Philosophie der patrist. und scholast. Zeit (Berlin [10]1915) 287. Es wird aber zugestanden, daß er die Unterscheidung von intellectus agens und possibilis noch nicht kannte. War das nicht wesentlich ? Und obwohl die Platoniker des 13. Jahrhunderts, z. B. Bonaventura, auch diese Unterscheidung haben, ist ihre Abstraktionslehre doch nicht wesentlich die gleiche wie bei Thomas, wegen der vorausgesetzten illuminatio divina.

Ähnliches behauptete man von Johannes von Salisbury [1]. Ich bin davon gar nicht überzeugt. Ich gebe zu, daß infolge der im 12. Jahrhundert erschienenen aristotelischen Logica nova und der ersten Übersetzungen der arabischen Werke der aristotelische Einfluß viel stärker wurde als er vorher war. Er hat ja tatsächlich bei manchen zu jenem bekannten Synkretismus zwischen Aristoteles und Plato geführt — Erkenntnis der Sinneswelt durch Abstraktion, der Geisteswelt durch Illumination —, dem auch die meisten Augustinisten des 13. Jahrhunderts gehuldigt haben. Doch bekanntlich hat niemand die innere Erleuchtung durch Gott, ohne die es gar keine Sicherheit der Erkenntnis geben soll, schärfer betont als Petrus Abaelardus : « Nec minimum aliquid doceri quis valeat eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra, qui docet, aërem verberat exterius. » [2] Nicht wesentlich anders dachte Johannes von Salisbury. Wie Arthur Schneider richtig bemerkt, vermittelt er zwischen Plato und Aristoteles [3]. Wie später für Bonaventura [4], ist für ihn die Sinneskenntnis genetische Voraussetzung der ersten Prinzipien [5]. Aber er ist ein Verteidiger der göttlichen Erleuchtung [6]. Nur konfundiert und identifiziert er sie, wie im 13. Jahrhundert Heinrich von Gent, mit der Erleuchtung des übernatürlichen Glaubens, ohne die es absolut kein sicheres philosophisches Erkennen gebe [7]. Gottes Erleuchtung ist nach ihm die einzige absolut

[1] A. a. O. 324 ; Überweg-Geyer, Die patrist. und scholast. Philosophie (Berlin [11]1928) 245. Hier wird noch viel mehr behauptet : Thomas habe der Wissenschafts- und Prinzipienlehre des Johannes von Salisbury nichts Wesentliches hinzugefügt !

[2] Theol. Christ. III (P. L. 178, 1220 C) ; De Unit. et Trinit. II, ed. Stölzle, 25 : « Qui (Deus) nisi mentem instruat interius, frustra, qui docet, aërem verberat exterius. »

[3] Metalog. IV, c. 13 (P. L. 199, 923 D). Vgl. Arth. Schneider, Die Erkenntnispsychologie des Johannes von Salisbury. Festgabe Hertling (Freiburg i. Br. 1913) 327.

[4] II Sent. d. 39, a. 1, q. 2 (Quaracchi 1885) 903. Dazu Luyckx O. P., a. a. O. 82 u. 196.

[5] Metalog. IV, c. 8 u. 9 (P. L. 199, 920 ff.).

[6] Entheticus, Vers 638 (P. L. 199, 979) : Sicut nemo potest aliquid nisi luce videre, sic hominis ratio caeca fit absque Deo. Vera Deus lux est et luminis illius auctor, quo solo sese quisque videre potest.

[7] Ib. Vers 319 (199, 972) : Non valet absque fide sincere philosophari quisquam. Metalog. IV, c. 41 (P. L. 199, 945 A) : Et quia tam sensus quam ratio humana frequenter errat, ad intelligentiam veritatis primum fundamentum locavit in fide. Polycrat. VII, c. 13 (199, 667 A) : Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae eius humiliter pulset.

sichere Lehrmeisterin alles natürlichen Erkennens [1]. Man muß also offenbar vorsichtig sein, ehe man von jemandem behauptet, er habe vor Thomas im Mittelalter dieselbe Erkenntnislehre vorgetragen!

Aber wie hat Thomas mit seiner Abstraktionslehre die Sicherheit der natürlichen Erkenntnis ohne göttliche aktuelle Erleuchtung zu garantieren gesucht? Ein schwieriges Problem! Die Schwierigkeit wäre aber unseres Erachtens nicht so groß, wenn die Platoniker und die historischen Kritiker nicht zwei Dinge miteinander verwechselt hätten, die Seinsordnung und die Erkenntnisordnung.

a) *Grundlage der Seinsordnung* ist der *Exemplarismus*, den Thomas mit Augustin, Plotin, Philo, Plato gemeinsam hat, den er aber vertiefte und erweiterte. Er besteht darin, daß alles, was da ist und irgend eine Vollkommenheit in der Schöpfung aufweist, eine Nachahmung der ewigen göttlichen Ideen (rationes aeternae) und zuletzt der unendlichen göttlichen Wesenheit ist [2]. Hierin ist letztlich die Gesamtordnung der Welt und ihre Gesetzmäßigkeit verankert [3]. Und da der göttliche Wille alles nach den göttlichen Ideen geschaffen hat [4], leuchtet es ein, daß in der Seinsordnung Gott das Erste ist und sein muß [5]. Allein die Seinsordnung kann in verschiedenem Sinne aufgefaßt werden: physisch und metaphysisch.

α) *Physisch*, insofern die Naturdinge ihrer physischen Existenzweise und daher ihrer konkret-singulären Veränderlichkeit nach ins Auge gefaßt werden. Sind sie, so aufgefaßt, nur veränderlich? Heraklit hat es behauptet und nach ihm die Platoniker. Und in der Tat: die immaterielle Seele ausgenommen, sind die Weltdinge veränderlich, denn sie werden und vergehen. Aber sie werden immer nach bestimmten Formen und Gesetzen. Aus einem Menschen geht immer wieder ein Mensch hervor. Auch in der physischen Ordnung gibt es somit neben dem Fluß des Wandelbaren etwas Bleibend-Stabiles. Das leugnen, hieße der wirklichen Welt jede Gesetzmäßigkeit absprechen. So viel hat selbst Aristoteles, wie Thomas den Platonikern gegenüber feinsinnig bemerkt, ohne den transzendentalen Exemplarismus erkannt [6]. Das

[1] Enthet., Vers 628 (P. L. 199, 978 s.): Est hominis ratio summae rationis imago, quae capit interius vera docente Deo. Ut data lux oculis, tam se, quam caetera monstrat, quae sub luce patent et sine luce latent.

[2] C. G. I 50-55; I 84, 5; 105, 3.

[3] I 44, 3. [4] I 19, 4. [5] I 88, 3.

[6] De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 8: Aristoteles autem ... per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile.

aber leugnen als Anhänger des Exemplarismus, nach welchem Gott alles nach ewigen Ideen geschaffen hat, erhält und leitet, das bedeutete die Leugnung des Exemplarismus selbst. Es ist ein eigentümlich tiefer Satz, wenn Thomas vom Menschengeiste sagt: «Convertit se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.»[1] Kraft des Exemplarismus haben die Ewigkeitsgedanken und Gesetze mit ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit auch in der Sinneswelt einen mächtigen Widerhall, den die Sinneserkenntnis zwar nicht erfaßt, wohl aber der denkende Geist. Dies sei schon hier nachdrücklich hervorgehoben, weil eine gewisse thomistische Interpretation auf platonische Weise den Zusammenhang zwischen physischer und metaphysischer Ordnung neuerdings zu zerreißen droht.

β) *Metaphysisch* gefaßt, bezieht sich die Seinsordnung auf die Dingformen in ihrer abstrakten Existenzweise, die sie in unserem Verstande besitzen. Wir haben hier die Allgemeinideen (universalia) ihrem Inhalte, ihrer comprehensio oder prima intentio nach, insofern sie uns die Wesenheiten (quidditates) der Weltdinge, herabsteigend vom transzendentalen Sein bis zur spezifischen Dingnatur, mit allem, was mit ihnen notwendig zusammenhängt, intentionell darstellen. Diese Wesenheiten der Sinnesdinge bilden hier auf Erden, wie Thomas immer wieder betont, das eigentümliche Objekt (obiectum proprium) des Verstandes[2]. Sie sind, da sie in ihrer abstrakten Existenzweise von Raum, Zeit und Materie, dem Prinzip der Veränderung, absehen, aktuell notwendig und daher allgemein und zeitlos[3]. Das Wohl und Wehe aller natürlichen Wissenschaft und Wahrheitserkenntnis steht und fällt mit dieser Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten. In derselben Notwendigkeit wurzelt auch die Sicherheit der ersten Prinzipien[4]. Ohne sie haben auch die ersten Prinzipien keine Gültigkeit, können wir das Dasein Gottes und den Exemplarismus nicht beweisen. Wo liegt die Ursache dieser Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten? Liegt sie in der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes?[5] Dann wäre dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet. Dann wäre der Menschenverstand Ursache der Wahrheit, was Thomas

[1] I 84, 7; Verit. 10, 1.
[2] I 84, 7; I 85, 6; I 88, 1; I 88, 3.
[3] Pot. 5, 9 ad 16.
[4] I 17, 3 ad 2.
[5] Vgl. Grabmann, a. a. O. 51-52.

auf das entschiedenste bestritt [1]. Dann würde der Verstand selbst sein eigentümliches Objekt schaffen : die Grundthese des Subjektivismus ! Dann wäre der monumentale Satz des Aquinaten falsch : Nur Gott und die Dinge, aber keineswegs unser Verstand, sind Maßstab der Wahrheit [2]. Tatsächlich kann der Verstand die Wesenheiten nicht ändern [3]. Er hängt also von ihnen ab und nicht sie von ihm. Die Abstraktionstätigkeit des Verstandes ist somit nicht die Ursache jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der abstrahierten Dingwesenheiten, sondern nur eine Conditio, eine Bedingung. Vielmehr liegt der Grund jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Essenzen zunächst in ihrer comprehensio, in ihrem Seinsinhalte selbst. Die Quidditas des Seins, in der das Kontradiktionsprinzip wurzelt, ist in sich notwendig-unveränderlich, weil die comprehensio « Sein » das « Nichtsein » ausschließt, ja es einfach undenkbar macht. Wer erfaßt, was ein Ganzes und was ein Teil ist, kann kraft dieser Inhalte den Satz : « quod omne totum est maius sua parte », unmöglich leugnen [4]. Unser Verstand hängt also hier, wie überall in der thomistischen Auffassung, bezüglich dessen, was er erkennt, von der Sache ab, aber nicht umgekehrt. Sie, die Sache, ist eine « mensura veritatis » [5], nicht unser Verstand ! Sind also die Dinge der letzte, höchste Maßstab ? Das ist unmöglich, denn die abstrahierte Wesenheit ist in sich ein intelligibile necessarium. Ein solches kann aber seinen letzten Grund nur in einem intellectus necessarius haben. Das ist nur der göttliche Verstand mit seinen Ideen, seinen rationes aeternae, denen die Dinge nachgebildet sind [6], von denen als erstem, höchstem Maßstab aller Wahrheit die Dingwesenheiten ihre innere Notwendigkeit und Unveränderlichkeit besitzen, der Quelle aller Ordnung und Gesetzmäßigkeit in und außer unserem Geiste, der Grundfeste der Erkenntnissicherheit [7]. Der Menschengeist ist seinem Wesen nach auch ein besonderes Nachbild des ungeschaffenen göttlichen Geistes : « Quaedam participata similitudo luminis increati » [8], eine « impressio

[1] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 2.

[2] A. a. O. : Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima non mensurata ; res autem est mensura secunda mensurata ; intellectus autem noster ut mensuratus et non mensurans.

[3] C. G. I 44 ; Verit. 1, 8 ; Met. VIII, lect. 3.

[4] I-II 51, 1.

[5] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 2.

[6] C. G. I 54.

[7] I 84, 5 ; I 105, 3 ; Verit. 1, 4 ; C. G. III 47.

[8] I 84, 5 ; Spirit. Creat. a. 10.

primae veritatis »[1]. Er nimmt bei Thomas bekanntlich die Stelle des platonisch-augustinischen göttlichen Lichtes ein[2]. Dadurch hat er das ganze Problem aus der Tätigkeitssphäre in die Seinsordnung auf den Boden des Seinsexemplarismus verschoben.

b) Damit haben wir aber auch für die *Erkenntnisordnung* und die Möglichkeit der *Erkenntnissicherheit* eine solide Unterlage. Zur intellektuellen Erkenntnis sind, sagt Thomas, zwei Faktoren als Voraussetzungen notwendig, der Verstand und die abstrahierte Erkenntnisspecies[3]. Der Verstand ist kraft des Exemplarismus als Nachbild des göttlichen Geistes seiner inneren Wesenheit nach auf die Erkenntnis der Wahrheit hingeordnet. Er kann sie erkennen, und wer es leugnet, leugnet die Leugnung; denn dann könnte er auch nicht erkennen, daß er sie nicht erkennen kann. Die abstrahierten species bringen ihm die quidditates rerum sensibilium, in deren einfachen Erfassung er nie irrt, weil sie sein eigentümliches Objekt sind, zu dem jede Potenz notwendig hingeordnet ist[4]. Er kann irren in bezug auf die Verbindung dieser quidditates im Urteil und Schlusse[5]. Sicher leitend ist hier die *objektive Evidenz*, d. h. die sachliche Einsicht, daß eines dem andern notwendig zukommt oder nicht zukommt[6]. Daraus entstehen die notwendigen und daher sicheren Urteile und Sätze, deren logische Beziehungen (secundae intentiones) zwar aus der Vergleichung des Verstandes entstehen, deren Notwendigkeit und Allgemeinheit aber nicht vom Verstande, sondern von der Notwendigkeit der inneren Seinsbeziehung einer Wesenheit zu einer anderen abhängt, gemäß dem Prinzipe: « Secundae intentiones nituntur in primis intentionibus! » In den *ersten Prinzipien* ist der innere Seinszusammenhang der termini oder quidditates unmittelbar evident. Deshalb irrt der Verstand in bezug auf diese ersten Sätze nie und kann nicht irren[7]. Sie sind absolut sicher, weshalb in ihnen, als Nachbildern der göttlichen Ideen, der rationes divinae, der tiefste Grund der Erkenntnissicherheit liegt[8]. Weil nun alle folgenden Begriffsverbindungen in den Urteilen und Schlüssen nur durch die Evidenz spendenden ersten Prinzipien evident

[1] I 88, 3 ad 1.
[2] I 84, 5; In Boeth. de Trinit. q. 1, a. 1 u. 2.
[3] I 84, 5.
[4] I 85, 6.
[5] I 85, 6; Verit. 1, 12.
[6] Ib.
[7] I 17, 3 ad 2; I 85, 6.
[8] C. G. III 47; IV Sent. d. 49, q. 2, a. 7 ad 9; II-II 1, 7.

und geprüft werden, sind die ersten Prinzipien die *Totalursache unserer Erkenntnissicherheit* [1].

All unsere Erkenntnissicherheit hängt somit von der objektiv unmittelbar oder mittelbar evidenten Seinsordnung ab und muß an ihr kontrolliert werden. So gefaßt, liegt in der thomistischen Lösung keine Spur von einer Annäherung an eine Autonomie des menschlichen Geistes [2]. Auf der ganzen Linie hängt der Verstand von den Dingen ab, und an ihnen muß seine Erkenntnis geprüft werden. Sie erklärt und begründet kraft des Exemplarismus die Erkenntnissicherheit in den Dingwesenheiten und ihre innere Notwendigkeit, aufsteigend bis zum göttlichen Geiste. Gerade das fehlt in der Lehre von der göttlichen Illuminatio, nach der der Erkennende nur durch eine augenblickliche aktuelle göttliche Erleuchtung Sicherheit der Erkenntnis erhalten soll. Sie ist eminent subjektiv. Wie wäre es dann zu erklären, wenn zwei über dasselbe zwei entgegengesetzte sichere Überzeugungen haben ? Wie sollte dann eine Überprüfung des Irrtumes möglich sein ? Hat der platonische Mystizismus nicht historisch gezeigt, zu welchen Resultaten diese unkontrollierbaren angeblichen inneren Erleuchtungen führen ? Wie könnten wir uns einem modernen Atheisten gegenüber beim Beweis für das Dasein Gottes auf eine göttliche Erleuchtung als Kriterium der Beweissicherheit berufen ? Die Behauptung, die platonische Illuminationslehre erkläre die Ideen der geistigen Substanzen besser als die thomistische Abstraktionstheorie [3], könnte man nur dann gelten lassen, wenn unsere Ideen von den geistigen Substanzen wirklich und ausschließlich positiv geistige wären. Das widerspricht aber den Tatsachen [4]. Sie sind nur negativ-positiv, ganz entsprechend ihrer Genesis durch die Abstraktion. Doch was der thomistischen Lösung unseres Erkenntnisproblems besonders eigentümlich ist, das ist *die harmonische Verbindung der logischen, metaphysischen und physischen Ordnung*. Die logisch notwendigen und allgemeinen Sätze, Prinzipien, Beweise haben ihre Ur-

[1] Verit. 11, 1 ad 13 : Dicendum quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.

Wir nennen die ersten Prinzipien absichtlich « Evidenz spendend ». Sie geben den Dingwesenheiten nicht die Seinsnotwendigkeit, sondern sie geben dem Verstande die Evidenz, damit er die Beziehungen der Dingwesenheiten richtig einsieht und so Erkenntnissicherheit sich erwirbt.

[2] Vgl. M. Grabmann, a. a. O. 86.

[3] Grabmann, a. a. O. 88.

[4] Vgl. I 88, 2 ; Q. disp. de Anima, a. 16.

sache in der inneren Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten und zuletzt im göttlichen Geiste. Sie haben aber potentiell auch ein Fundament in der physisch veränderlichen Welt, die von Gott nach den gleichen ewigen Ideen hervorgebracht wurde und deren Werden und Vergehen nach den gleichen ewigen Gesetzen sich vollzieht. Es wäre ganz unthomistisch, zu behaupten, die Notwendigkeit und Allgemeinheit der abstrakten Ideen hätte mit der veränderlichen Sinneswelt, mit der Sinneserfahrung nichts zu tun; beide Ordnungen, die physische und metaphysische, seien einander fremd. Da die abstrahierte Dingwesenheit innerlich notwendig und unveränderlich ist und alles, was in der species intelligibilis aktuell enthalten ist, potentiell schon im Phantasma vorhanden war [1], liegt die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten potentiell auch in der Sinneswelt. Der abstrahierende Verstand gibt der Dingform im Phantasma nur die höhere Existenzweise, aber nicht einen neuen Inhalt. In diesem Sinne sagt Thomas, die Sinneserkenntnis sei nicht die Totalursache der Geisteserkenntnis [2]. Das ist aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob der Verstand irgendwie die Ursache jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit wäre. Dann würden nicht allein die Sinneswelt und die Geisteswelt auseinandergerissen, sondern der Verstand wäre mensura veritatis!

So schließen sich in der thomistischen Lösung die physische, metaphysische und logische Ordnung eng und harmonisch zusammen. Aber auch hier ist bei Thomas die Lehre von Akt und Potenz im ganzen Umfange zugrundegelegt. Überall, wo er die Sinneserfahrung als einzige Quelle unserer natürlichen Erkenntnisse betont, stützt er sich zuletzt immer wieder auf die These: Hier auf Erden ist die Seele in ihrer Tätigkeit vom Leibe und daher in ihrer Erkenntnis von der Sinneswelt abhängig [3]. Beide, Seele und Leib, verhalten sich zueinander wie Form und Materie, Akt und Potenz. Hatten die Augustinisten des 13. Jahrhunderts nicht auch diese Auffassung? Gewiß! Aber nicht im gleichen Sinne. Mit der Einzigkeit der substantiellen Form im Menschen, die

[1] I 79, 3; I 84, 6.

[2] I 84, 6: Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis. Vgl. Grabmann, a. a. O. 88. Hier und schon früher, S. 50 f., ist die Stellung, die Grabmann der Tätigkeit des Verstandes in unserem Problem einräumt, zum allerwenigsten unklar.

[3] I 84, 7.

Thomas allein verteidigte, schloß er von der Materie als solcher jede Aktualität aus, faßte sie an sich als reine Potenz, erklärte die Seele als forma substantialis des Leibes zum Prinzip alles aktuellen Seins im Menschen, auch des körperlichen. M. Grabmann sagt zu diesem Problem sehr richtig: « In der Auffassung des Verhältnisses der Seele als der einzigen Wesensform zum Leibe ist auch die Potentialität des Intellektes zu allem Intelligiblen ... gegeben. »[1] *Somit ruht auch die Einheit und Harmonie der Sinnes- und Geistesordnung auf der klaren konsequenten Unterscheidung von Akt und Potenz.*

III. Die Sinneserfahrung ist die einzige Quelle aller natürlichen Erkenntnisse. Die *Bedeutung* dieser Neuerung im 13. Jahrhundert wird nur unterschätzen, wer vergißt, daß sie eine Umwälzung für die ganze Erkenntnislehre bedeutete und daß Neuerungen auf diesem Gebiete in der ganzen natürlichen Weltanschauung Furchen ziehen. Damit hat Thomas, wie früher gesagt wurde, erst klar die Marksteine zwischen Philosophie und Theologie gesetzt[2], und der *Philosophie* ihr *eigenes Gebiet* und ihre *Selbständigkeit* gegeben. Welchen einschneidenden Einfluß diese Neuorientierung auf die Behandlungsweise der Einzelprobleme und das Beweisverfahren überhaupt haben mußte, ist leicht einzusehen. Wie er die platonisch-augustinischen Gottesbeweise entweder ehrfurchtsvoll beiseite legte oder ihnen eine empirische Umgestaltung gab, um von dem tatsächlich Gegebenen und dem Gewordenen, d. h. dem Potentiellen, auf verschiedenen, aber eng verbundenen Wegen, zum absolut Notwendigen, Ungewordenen, Aktuellen aufzusteigen, ist bekannt. Wir glauben nicht zu übertreiben, wenn wir sagen: Erst Thomas hat mit seiner neugestalteten Erkenntnislehre die wissenschaftliche Erklärung einer zwar realen, aber bloß analogen Erkenntnis der Natur Gottes ermöglicht[3]. Viel wichtiger aber ist die Tatsache, daß der Philosophie mit dem Satze: Die Sinneserfahrung ist die einzige solide Quelle und Grundlage alles natürlichen Erkennens, überhaupt ein *neuer Unterbau* geschaffen wurde. Er bedeutete eine völlige Umgestaltung der früher platonisch eingestellten Psychologie und Naturtheologie, indem Gott und die Seele in das Gebiet der bloß indirekten Erkenntnisgegenstände eingereiht wurden[4]. Mit der Annahme der Abstraktion

[1] A. a. O. 49.
[2] Grabmann anerkennt das auch, a. a. O. 89.
[3] I 12 a. 11 u. 12.
[4] I 87, 1-4; I 12, 11 u. 12.

aus dem Phantasiebilde als einziger Quelle aller geistigen Erkenntnisse wurden Metaphysik und Naturphilosophie, welche der arabische Synkretismus auseinandergerissen hatte, wieder ein einheitliches Erkenntnisgebiet. Wäre die moderne Zeit dieser Richtlinie treu geblieben, so wäre es kaum zu dem Bruch zwischen Metaphysik und Ethik, Metaphysik und Rechtswissenschaft, Philosophie und Naturwissenschaft gekommen. Das Wichtigste dieser Neuerung lag aber wohl darin, daß mit ihr die *Sinneswelt* wissenschaftlich eine *neue Wertung* erhielt, die im Gegensatz zum platonischen Spiritualismus stand, der 1500 Jahre lang die Geister beherrscht hatte. Die Sinneswelt erhält Eigenberechtigung in ihrer Hinordnung auf das Geistige. Wichtig ist dies sicher für eine gesunde Pädagogik und Aszetik. Falsch aber ist der viel zitierte alte platonische Satz : Die Seele ist in ihrer Tätigkeit vom Leibe völlig unabhängig ; denn der Leib ist Mitarbeiter der Seele in allen materiellen Lebenstätigkeiten, Vorarbeiter selbst für die höheren geistigen Tätigkeiten des Verstandes und Willens. Das Sinnliche hat Eigenwert als Vorstufe zum Geistigen [1]. Sie arbeiten zusammen. Das ist die Harmonie von Geist und Sinneswelt, die in der Incarnatio des Gottmenschen ihre großartigste Verwirklichung gefunden hat und in jedem Christen ein Abbild erhalten soll.

2. Harmonie von Subjekt und Objekt

Subjekt und Objekt des menschlichen Wissens : wie schwer ist es doch, ihre Rollen richtig zu verteilen und sie in Harmonie zu bringen ! Daß beide, Objektives und Subjektives, in unserer Erkenntnis ihre Rechte haben, wird kaum jemand zu leugnen wagen. Da Erkennen ein aktives Erfassen eines Erkannten ist, scheinen doch beide auf Grund des inneren Wesens der Erkenntnistätigkeit ihr eigenes Recht, ihre eigentümliche Stellung zu besitzen. Wer sie identifiziert, vergewaltigt sie und tötet die Wissenschaft. Es ist für den absoluten modernen Idealismus und Agnostizismus eine bittere, des Überdenkens würdige Ironie des Schicksals, daß er mit der Leugnung der *Realität des Objektes* auch das Subjekt verlor oder wenigstens wissenschaftlich nicht mehr zu erklären vermochte.

Aber was hat der Thomismus im 13. Jahrhundert gegenüber der

[1] I 77, 7 : sensus est propter intellectum.

arabisch-augustinischen Richtung für ein besonderes Verdienst in bezug auf die Verteidigung der Realität unserer Erkenntnis ? Das ist nicht leicht einzusehen. Er wandelt damit nicht auf neuen Wegen, sondern folgt hierin Aristoteles, wie Gredt in seinem tiefsinnigen Werke « Unsere Außenwelt » [1] gesagt hat. Allerdings, der plotinische Satz : « Die Seele ist in ihrer Erkenntnis nur aktiv », mußte, wenn er rigoros durchgeführt wurde, zum absoluten Subjektivismus treiben. In der Tat ist der absolute moderne Idealismus nichts anderes als die konsequente, rücksichtslose Durchführung jenes neuplatonischen Satzes. Ist die Seele in allem Erkennen nur aktiv, so bringt sie nicht bloß die Erkenntnisweise, sondern auch das Erkenntnisobjekt hervor, also sich selbst, Gott und die Welt. Jede Eigenrealität des Objektes gegenüber dem Erkennenden bedingt von seiten des letzteren ein Aufnehmen, ein Leiden, eine *Passivität,* nicht bloß für den Beginn des Erkennens, sondern auch während des Erkennens selbst.

Indes, nicht einmal Plotin selbst war sich der ganzen Tragweite jenes Satzes bewußt. Noch weniger rigoros wurde er von Augustin interpretiert. Er war Realist. Das bezeugt sein Kampf gegen die Akademiker, obwohl er bezüglich der Wahrhaftigkeit der Sinneserkenntnis eine schwankende Stellung einnahm. Das Interesse für das kirchliche Dogma, das für ihn überall leitend war, mußte ihn vor dem Subjektivismus bewahren. So blieb es auch in der ersten scholastischen Periode, wenngleich die Interpretation des Scottus Eriugena fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereitete. Realisten sind auch die meisten und bedeutendsten Vertreter des sogenannten Augustinismus des 13. Jahrhunderts. Der Einfluß des arabischen Aristotelismus mit der Theorie der Sinneserkenntnis und der abstraktiven Erkenntnis der Sinneswelt gab ihrem Realismus sogar eine viel solidere Grundlage, als sie es bei Augustin war. In gewissem Sinne waren die Augustinisten des 13. Jahrhunderts sogar übertriebene Realisten. Die Mehrzahl von aktuellen Formen in ein und demselben Ding ist dafür eine frappante Bestätigung.

[1] J. Gredt O. S. B., Unsere Außenwelt (Innsbruck 1921) 23 ff. Vergleiche dazu auch : P. Wintrath O. S. B., Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis. Divus Thomas 3 (1925) 145-170, 299-326. Der Begriff des Erkennens und die Bewußtseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes. Divus Thomas 6 (1928) 129-153. Inwiefern ist der Gegenstand unseres Verstandes bewußtseinsjenseitig ? Divus Thomas 9 (1931) 265-292, 429-448 ; 10 (1932) 79-102.

Und dennoch hat sich jener plotinische Satz von der absoluten Aktivität des Menschengeistes in der Hervorbringung der Erkenntnis bei den Augustinisten des 13. Jahrhunderts sehr stark fühlbar gemacht. Das geschah allerdings unbewußt, d. h. ohne daß sie die Folgen ihrer Lehre voraussahen. Irrige Prinzipien sind meistens schlechter als ihre Anhänger, wie wahre oft besser sind als jene, die ihnen huldigen. Wie Wilhelm von Paris und Heinrich von Gent, beseelt von diesem neuplatonischen Geist, die species impressae leugneten und wie sie mit Roger Bacon und den Lichtmetaphysikern die Erkenntnis ganz einseitig aktivistisch und subjektivistisch konstruierten, ist schon früher erwähnt worden. Viel typischer war jedenfalls, daß auch führende Köpfe, und gerade solche, die sich dem Thomismus am meisten genähert haben, wie Bonaventura [1], trotz ihres Aristotelismus die aristotelische These vom Compositum als Subjekt der Sinnespotenzen nicht durchzuführen vermochten. Die neuplatonische Tendenz, die Seele einseitig aktiv zum einzigen Prinzip der Sinneserfahrung zu machen, wie das bei Plotin der Fall war, offenbart sich da klar. Aber die gleichen Augustinisten huldigten einer noch viel gefährlicheren neuplatonischen These, deren Folgen sich später bei Descartes zeigten, die sie selber wieder nicht klar voraussahen, die aber Thomas mit überragender Geistesschärfe erkannte und deren ganze Blöße er aufdeckte. Das war die Lehre von der substantiellen Identität der Seele und der Potenzen.

In den drei wichtigsten Artikeln, in denen Thomas diese Auffassung bekämpft: in der Quaest. disp. De Anima, a. 12 und in der Summa theol. I 77, 1 und 79, 1, nimmt er wesentlich die gleiche Stellung ein. Er geht dabei immer von Erfahrungstatsachen aus. Die Verschiedenheit unserer Seelentätigkeiten setzt unmittelbar verschiedene Prinzipien, d. h. Potenzen voraus, also kann dieselbe eine Seele nicht das unmittelbare Prinzip der Tätigkeiten sein [2]. Tiefer in die Frage eindringend, sagt er: Die Tätigkeit und ihr unmittelbares Prinzip müssen dem gleichen Genus angehören; nun aber ist unsere Tätigkeit nicht, wie bei Gott, etwas Substantielles, sondern nur ein Akzidens; also gehört auch die Potenz ontologisch zum Akzidens; da nun die Seele eine Substanz ist und die Potenz ein Akzidens, kann die Potenz substantiell nicht mit der Seele identisch sein [3]. Die substantielle Identität der Seele und

[1] Vgl. S. 153, Anm. 4.
[2] Q. disp. de Anima, a. 12.
[3] Ib. u. I 77, 1; 79, 1.

ihrer Potenzen, so betont er immer wieder, würde die Seele in ihrer Tätigkeit Gott gleich setzen, in dem allein Sein und Tätigsein ein und dasselbe sind [1]. Denn als Substanz ist die Seele immer in actu ; ist sie also unmittelbar, als Substanz, tätig, so ist sie immer tätig, d. h. in actu ; ist sie immer in actu, so ist sie nicht mehr in Potenz zu weiterer Tätigkeit, denn nichts ist in Potenz, insofern es in Akt ist [2] ; also wäre sie nur in Akt. Das entsprach genau dem plotinischen Satz, der zum Subjektivismus führen muß : Die Seele ist nur aktiv. Seele und Potenzen können sich also zueinander nur verhalten wie Substanz und Qualität, die ein accidens ontologicum ist, oder wie Wesenheit und proprium in der logischen Ordnung [3]. Die Potenzen sind potentielle Teile der Seele [4] oder wesentliche Eigentümlichkeiten der Seele [5].

Der neuplatonische Satz : « Die Seele ist bei der Erkenntnis nur aktiv », hat also auf die arabisch-augustinische Richtung des 13. Jahrhunderts doch unbewußt einen eminenten Einfluß ausgeübt und, zu Ende gedacht, hätte er die Realität unserer Erkenntnis in Frage gestellt. Es ist das große Verdienst des Aquinaten, daß er, wie auch Albert [6], in Voraussicht künftiger Geistesströmungen durch eine richtige Aristoteles-Interpretation dieser Infiltration energisch entgegentrat. Und auch darin stützte er sich auf die Lehre von Akt und Potenz.

Damit hat er aber zugleich die Rechte und die Rolle des Erkenntnissubjektes und -objektes gegenseitig abgegrenzt und in Einklang gebracht.

[1] I 79, 1 : Necesse est dicere ... quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse : sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse : in solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse ; unde in solo Deo intellectus est eius essentia. I 77, 1 : Primo, quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus ; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia.

[2] I 77, 1 : Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae : sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam.

[3] I 77, 1 ad 5.

[4] Q. disp. de Anima, a. 12 ad 15.

[5] I 77, 1 ad 5.

[6] Albertus M., Summa theol. p. II, tr. 13, q. 77, m. 4 ; ib. tr. 12, q. 70, m. 2.

a) Das *Subjektive* spielt eine Rolle im menschlichen Wissen. Die *aktive, vitale, intentionale Auffassungsweise* gehört hieher. Ihre wunderbare seelische Existenzweise erhalten die Dingformen im Erkennenden vom Erkennenden, der sie kraft seiner abstrahierenden Tätigkeit — Abstraktion im weitesten Sinne genommen — aufsteigend von den ganz singulären äußeren Sinneseindrücken, stufenweise durch die inneren Sinne erweitert und verbindet, bis hinauf zu den eigentlichen Allgemeinbegriffen [1], die wieder die Elemente liefern für die allgemeinen Sätze und Prinzipien, Schlüsse und Beweisführungen in mannigfaltigster Verbindung und Darstellung. Das Allgemeine als solches, aktuell genommen, existiert in der Natur nur potentiell; denn was aktuell ist, trägt den Charakter des Konkreten. Der Existenzweise nach ist alles menschliche Wissen, weil im Geiste, vom Geiste. Der subjektive Teil des menschlichen Wissens hat also einen riesigen Spielraum. Er ist potentiell unendlich, weil der Menschengeist selbst potentiell unendlich ist.

b) Dem *Objekte* nach aber ist der menschliche Geist, im Gegensatz zum göttlichen Geiste, dessen Wissen schöpferisch ist [2], von Natur aus nur in potentia. Gemeint ist hier die *potentia passiva*, die sich dem Objekt gegenüber leidend, aufnehmend verhält [3]. Die Menschenseele schafft den Erkenntnisgegenstand nicht, sie empfängt ihn von außen. Die Seele ist anfänglich vollständig und bezüglich aller Gegenstände eine *unbeschriebene Tafel* (tabula rasa) [4]. Die Sinneserfahrung ist Quelle aller Erkenntnisse. Aber das genügt nicht. Die Sinneserfahrung selbst ist zuerst passiv. Die äußeren Sinne, die Tore alles Erkennens, sind überhaupt nur passiv, d. h. die extramentalen Gegenstände aufnehmend ohne species expressae [5]. Subjekt der Sinneserkenntnis ist nicht die Seele allein, sondern das passiv aufnehmende

[1] I 78, 1. [2] I 14, 8.

[3] Verit. 16, 1 ad 13: Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva.

[4] I 79, 2: Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.

[5] Von den äußeren Sinnen sagt Thomas, I 78, 3: Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; exterius ergo immutativum est, quod per se percipitur. — Es ist kein Zweifel, daß hier Thomas Gegner des kritischen Realismus ist, gegen den J. Gredt O. S. B., Unsere Außenwelt, 163, das Beste geschrieben hat.

und nachher durch die inneren Sinne verarbeitende Compositum von Seele und Leib [1]. Was die inneren Sinne verarbeiten, ist immer von außen empfangenes Material. Die Sinneserfahrung ist passiv und aktiv zugleich: passiv, weil sie das Objekt empfängt; aktiv, weil sie das Empfangene erkennt; zugleich, denn um die Realität der Welt zu erreichen, bedarf ich keiner Hängebrücke, muß ich nicht, wie Kant a priori vorausgesetzt hat, die Schranken der Erfahrung durchbrechen. Der extramentale einwirkende Gegenstand ist seinem Eindrucke nach in mir zugleich das von mir Aufgenommene: « actio agentis simul est in passo. » [2] Dementsprechend verhält sich der erkennende Verstand dem Objekte gegenüber passiv [3]. Und zwar nicht bloß beim Beginn, wo er den Gegenstand empfängt, sondern auch während der aktuellen Erkenntnis ist er passiv und aktiv zugleich, weil er stets vom Objekte abhängt und nicht das Objekt von ihm. So konnte Thomas mit Aristoteles sagen: « intelligere est pati quoddam. » [4]

Mächtiger Horizont, den Thomas seiner Philosophie gegeben hat! Sie ist nicht, wie der Agnostizismus lehrt, eine geheimnisvolle Verkapselung des Geistes in sich selber, aus der er sich, wie Dubois-Reymond sagt [5], doch immer wieder in die Wirklichkeit hinaussehnt. Ihr Geistesauge schaut hinaus in eine herrliche Wirklichkeitswelt, hinab in die Tiefen der Erde, hinauf bis zu dem ersten Beweger. Omne ens, jedes Sein ist Gegenstand der Philosophie [6]. Auch dem Gegenstand nach ist das menschliche Wissen *potentiell unendlich*. So kommen Subjekt und Objekt im realistisch gefaßten Thomismus auf Grund der Lehre von Akt und Potenz zu ihrem Rechte. Voneinander verschieden, werden sie durch Akt und Potenz zu einer einheitlichen Synthese.

3. Harmonie von Verstand und Wille

Verstand und Wille sind königliche Mächte im Reiche des menschlichen Seelenlebens. Jede der beiden besitzt ihre eigene Stellung und folgerichtig ihre eigentümlichen Rechte und Rechtsgebiete. Es ist

[1] I 75, 3; Q. disp. de Anima, a. 12 ad 16; ib. a. 19.

[2] I 28, 3 ad 1; Phys. III, lect. 4, n. 10; ARISTOTELES, Phys. III 3, 202a 13 ss. (II 275-276). [3] I 79, 2. [4] Ib.

[5] Über die Grundlage der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften (Tübingen 1890) 92.

[6] In Boeth. de Trinit. q. 5, a. 3.

schwer, ihre Rollen richtig zu verteilen und sie in Harmonie zu bringen. Wer die eine oder die andere der beiden Fähigkeiten vergewaltigt und die Marksteine ihres legitimen natürlichen Wirkungsfeldes versetzt, frevelt schwer und trägt den verhängnisvollsten Wirrwarr in das individuelle und soziale Leben des Menschen hinein. Die Geschichte des modernen Intellektualismus und Voluntarismus bestätigt das. Beide sind, streng genommen, Gebietsverletzungen, deren Wesen und Gefahren und geschichtliche Entwicklung im Mittelalter wir kurz skizzieren müssen, ehe wir von Thomas sprechen.

Intellektualismus und Voluntarismus

Die Namen sind neu, die Theorien alt [1]. Angesichts der verschiedenen Auffassungen über die Begriffe « Intellektualismus » und « Voluntarismus » und die Zugehörigkeit dazu ist mein Versuch, beide zu charakterisieren, vielleicht ein Wagnis [2]. Aber ich überlasse es anderen, die Lücken auszufüllen.

Schalten wir vorläufig das aus, womit wir es hier nicht zu tun haben. Zuweilen spricht man vom Intellektualismus und Voluntarismus ein und derselben Philosophie, je nachdem man die Tätigkeit des Verstandes oder des Willens ins Auge faßt, aber ohne ihm eine zu einseitige Bevorzugung der einen der beiden Fähigkeiten zuschreiben zu wollen. So sprechen Garrigou-Lagrange O. P. und Rousselot S. J. von einem Intellektualismus des hl. Thomas. Häufiger noch bedeutet Intellektualismus den Gegensatz zu « Sensualismus », der jede übersinnliche Erkenntnis in Abrede stellt. In diesem Sinne sind die Platoniker, Aristoteliker, Araber, Augustinisten, Cartesianer, Kantianer, Hegelianer usw. Intellektualisten. Nicht selten werden jene Philosophen Intellektualisten und Spiritualisten genannt, die nicht alle natürlichen Erkenntnisse aus der Sinneserfahrung ableiteten. So Plato, Philo, die

[1] Nach R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe III (Berlin [4]1930) 429, hätte Tönnies 1883 zuerst die Benennung « Voluntarismus » im Gegensatz zu « Intellektualismus » geprägt und Paulsen ihr allgemeineren Eingang verschafft.

[2] Außer Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie vgl. zur Frage : R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart (Leipzig [3]1904) 38-65 ; R. Garrigou-Lagrange O. P., Intellectualisme et liberté chez S. Thomas. Rev. sc. ph. th. 1/2 (1907/8) ; Clauberg-Dubislav, Systemat. Wörterbuch der Philosophie (Leipzig 1922) ; A. Hörler, Der menschliche Wille und das wissenschaftliche Erkennen (Kalocsa 1924) ; P. Rousselot S. J., L'Intellectualisme de S. Thomas (Paris [2]1924) ; R. Eisler, a. a. O.

Neuplatoniker, die Araber, die Augustinisten des Mittelalters, die Ontologisten, die Cartesianer mit ihrer Überzeugung vom Vorhandensein angeborener Ideen, die Kantianer mit den Formen a priori. Unter diesem Blickpunkt ist weder Aristoteles noch Thomas Intellektualist, da beide alle und jede Erkenntnis aus der Sinneserfahrung ableiten. Von all dem ist also hier nicht die Rede. Wenn wir richtig sehen, betreffen hier Intellektualismus und Voluntarismus immer die *Beziehung des Verstandes zum Willen* und umgekehrt; noch mehr: eine *scharf gegensätzliche Beziehung* der beiden zueinander; noch genauer: eine *einseitige Akzentuierung* des einen vor dem anderen. Damit dürften wir auf der richtigen Fährte sein, um beide zu beschreiben.

I. Der *Intellektualismus* bevorzugt, wertet und betont einseitig, unter Vernachlässigung des Wollens, den *Verstand* und daher das Denken, die Idee, die Erkenntnis, der er im göttlichen und menschlichen Wirken und Weltgeschehen den *beherrschenden Rang* einräumt. Er ist so vielgestaltig wie das menschliche Wissen selbst. Identifiziert er Idee und Sein, und läßt er mit Hegel unabhängig von jedem Willen die Realität der Dinge selbst vom Denken hervorbringen, wird er gewöhnlich metaphysischer Intellektualismus genannt. Verlegt er die Tugend mit Sokrates, Plato und späteren unabhängig vom Willen in die bloße Idee, das bloß Begriffliche, haben wir den ethischen Intellektualismus. Führt er auch die seelischen Tätigkeiten, selbst die des freien Willens, auf das Denken und Vorstellen als herrschenden Faktor zurück, so heißt er psychologischer Intellektualismus. Hegels Ansicht, die Geschichte der Menschheit sei, unabhängig von jedem göttlichen und menschlichen Wollen, nur die Entwicklung der Idee des Absoluten, hat die intellektualistische Geschichtsauffassung begründet. Im konsequent durchgeführten Intellektualismus hat nur das Denken Bedeutung, ist die Idee Alleinherrscherin. Gewisse moderne Intellektualisten leiten nicht bloß das Wollen vom Denken und Vorstellen ab. Das Denken absorbiert das Wollen selbst und identifiziert sich mit ihm.

II. Von einem extrem entgegengesetzten Standpunkte geht der *Voluntarismus* (Ethelismus) aus. Hier führt der Wille das Szepter. « Wille » wird hier allerdings nicht etwa bloß im engeren Sinne genommen, sondern auch für jeden « Drang » und « Trieb », jedes « Gefühl » und « Streben ». Der Voluntarismus weist eine Unzahl verschiedener Schattierungen auf, die aber darin übereinstimmen, daß hier der *Wille* dem

Verstand und Erkennen und Vorstellen gegenüber herrschend, *zuvorkommend, verursachend, leitend, bestimmend, wertend ist.* Insofern er als leitende Triebfeder des ganzen psychischen Lebens gilt, spricht man von psychologischem Voluntarismus. Als höchstes entscheidendes Erkenntniskriterium bildet er den kritischen Voluntarismus, als Quelle von Recht und Unrecht den Rechtsvoluntarismus. Schon Fichte erblickte in der Willenstat die Grundlage alles Seins. Für Schelling war der Wille, auf Gott bezogen, das Ursein. Schopenhauer, dem Hartmann, Nietzsche mit ungezählten Anhängern verschiedener Schattierungen folgten, hat mit seiner These: Der Wille ist das « Ding an sich », den metaphysischen Voluntarismus begründet.

Im Voluntarismus absorbiert schließlich das Wollen das Denken und Vorstellen, der Wille den Verstand; zuweilen identifiziert er sich mit ihm geradezu: « Penser, c'est vouloir », sagt Royer-Collard [1].

Historisch betrachtet, sind sowohl den Intellektualisten als auch den Voluntaristen zwei ganz verschiedene Tendenzen eigen. Manche Intellektualisten und Voluntaristen sind bestrebt, Verstand und Wille, Erkennen und Wollen vollständig voneinander zu trennen. Sie bezwecken damit, das eine vom anderen völlig unabhängig zu machen, um ja den Primat des einen vor dem anderen zu sichern. Dieser Gedanke beherrschte beispielsweise schon den Voluntarismus des Duns Scotus. Daß eine solche Auffassung ein harmonisches Zusammenarbeiten von Verstand und Wille absolut illusorisch macht, ist klar. Andere vermengen beide, indem sie das eine auf das andere reduzieren. Hier ist der Untergang des einen im anderen das Mittel, um den Primat des einen sicherzustellen. Daß eine derartige Vergewaltigung des einen von beiden auch keine Harmonie von Verstand und Wille herstellen kann, ist ebenfalls selbstverständlich. Real Verschiedenes wird nie durch gewaltsame Unterdrückung des einen, sondern nur durch sorgfältige Berücksichtigung der Eigenart jedes einzelnen Faktors geeinigt und harmonisiert.

Die Gefahr beider Extreme

Beide Thesen — Intellektualismus und Voluntarismus — sind folgenschwere Irrtümer.

[1] Vgl. R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe III (Berlin [4]1930) 431.

Beide *verfälschen das Bild des Menschen,* weil sie die eine seiner Fähigkeiten auf Kosten der andern einseitig betonen, statt ihn in der naturgegebenen Ganzheit zu betrachten.

Daher die starre, harte, hochmütige Einstellung des *Intellektualismus,* die jeden Fortschritt hemmt. Es mangelt ihm jene Lebenswärme, jene nach der mannigfaltigen Wirklichkeit ausschauende und an ihr sich orientierende Beweglichkeit, jene Tatkraft und seelische Energie, die für Initiative und Fortschritt notwendig sind und die nur aus einem, zwar vernünftig geleiteten, aber doch frei sich entfaltenden Gemüts- und Willensleben erblühen. Dem extremen Intellektualismus war zu allen Zeiten ein stark monistischer Zug eigen. Nicht allein Hegel ist hiefür ein Beweis. Schon Plotins intellektualistisch-dynamische Emanationslehre, welche Augustin und die Scholastiker so sehr bekämpften, trug dieses Gepräge. Derselbe monistische Zug brachte Verwirrung in die Weltanschauung des Scottus Eriugena, den man bekanntlich häufig mit Hegel in Beziehung setzte. Ähnlich in der Schule von Chartres. Später haben die lateinischen Averroisten, vom gleichen Geiste beseelt, die Kontingenz der geschöpflichen Dinge wieder in Frage gestellt. Auch die beiden großen Mystiker Eckehart und Tauler entgingen nur mit großer Schwierigkeit dieser Gefahr des Monismus. Dietrich von Friberg O. P. († um 1310) ist ihr erlegen. Für einen konsequenten Intellektualisten ist es übrigens ganz logisch, den freien äußeren Schöpfungsakt Gottes durch eine innere seinsnotwendige göttliche Tätigkeit zu ersetzen. Und ebenso logisch war für ihn zu allen Zeiten die Leugnung der menschlichen Freiheit. Denn ist alles Wollen vom Denken prädeterminiert, so kann, wie Garrigou-Lagrange treffend sagt, von einer Freiheit überhaupt nicht mehr die Rede sein [1]. Damit fällt die Königskrone des Menschen. Zugleich wankt der Boden für die Begründung des ganzen sittlich-sozialen Lebens.

Der *Voluntarismus* beraubt den Menschen der zweiten Auszeichnung, die ihn über alle andern sichtbaren Geschöpfe erhebt, der « Rationabilitas ». « Vernünftig » ist das menschliche Leben doch nur, wenn die Vernunft es ordnet und leitet. An Stelle der bleischweren Starre des Intellektualismus tritt hier schrankenloseste Beweglichkeit, Veränderlichkeit, Willkür, der aber doch die wahre Mannigfaltigkeit des Geschehens fehlt, weil ihr jedes bleibende « Wassein » der Dinge fremd

[1] Intellectualisme et liberté chez S. Thomas. Rev. sc. ph. th. 1 (1907) 650.

ist. Konsequent durchgeführt, liefert diese Theorie das ganze Weltbild des Voluntaristen schrankenloser Willkür aus. Sind die Wesenheiten der Dinge im göttlichen Wollen als letztem Grund verankert, so sind sie selbst veränderlich, wie Descartes tatsächlich lehrt [1]. Damit wankt aber der Begriff des « Guten an sich » und des « Schlechten an sich » und die Unterscheidung von « an sich guten » und « an sich schlechten » Handlungen. Die Grundlage der Sittlichkeits- und Rechtsordnung ist erschüttert. Damit wird weiter, wie Lequier und Sécrétan es getan [2], die Metaphysik der Moral, und diese selbst einem seichten Utilitarismus ausgeliefert. Aber noch tiefer greifend und viel schwerwiegender ist es, daß die Wahrheit selbst, jeder Unveränderlichkeit bar, sich täglich ändert. Dessen haben sich bekanntlich Bergson und Le Roy gerühmt [3]. Wie aber wäre dann göttliches und menschliches Wissen möglich ? Kein Wunder, wenn Voluntaristen sogar Gott die Kenntnis des Zukünftigen abstritten [4]. Da wird der Wille, und zwar der willkürliche, tatsächlich zum Hervorbringer des Wissens. Nicht die innere Evidenz der Sache ist Zustimmungsmotiv zur Wahrheit, sowohl bei den ersten Prinzipien wie bei den Konklusionen aus ihnen, sondern der Wille [5]. Damit ist die Wissenschaft selbst allerdings frei, wie Charles Renouvier sagt, weil es nichts Sicheres gibt und sie vom freien Willen abhängt [6]. Aber damit geht sie selber zugrunde ! Und die Ironie des Schicksals will es, daß der Voluntarismus, der die Freiheit und Moral dem Intellektualismus gegenüber hätte retten sollen, beide zugleich auch wieder zerstört. Denn gibt es keine bleibenden Wesenheiten und Normen, so gilt das auch für Freiheit, Pflicht und Sittlichkeit. Es war daher durchaus logisch, wenn gerade ein Voluntarist, Jean Weber, die « Moral-losigkeit », den « Amoralismus » proklamierte und den bloßen Erfolg, die Tatsache, mit zynischer Offenheit zur einzigen Quelle des Rechtes und der Sittlichkeit erklärte [7]. — So versagt auch der Voluntarismus. R. Eucken hat ihm zuerst viel Lob gespendet [8], dann aber die beiden Fragen gestellt : 1. Läßt sich vom bloßen Willen aus ein zusammen-

[1] A. a. O. Wenn die drei Winkel eines Dreieckes zwei Rechten gleich sind und wenn es keine Berge ohne Täler gibt, so ist das, wie Descartes meint, nur der Fall, weil Gott es so gewollt hat.

[2] A. a. O. [3] A. a. O. 652.

[4] So Lequier und Sécrétan ; vgl. Garrigou-Lagrange, a. a. O. 651.

[5] A. a. O. 652.

[6] A. a. O. [7] A. a. O. 653 f.

[8] Geistige Strömungen der Gegenwart, 38-44.

hängendes Lebensganzes gewinnen? 2. Genügt die dargebotene Gestaltung den unerläßlichen Ansprüchen ...? Die Antwort lautet: «Wir müssen beide Fragen verneinen.»[1] Und er hebt mit Recht hervor, daß es ohne jede Metaphysik[2], ohne Gedankenwelt nur eine Spaltung des Lebens[3], einen Utilitarismus, aber keine einheitliche Kulturarbeit und keine feste Überzeugung von den letzten Dingen geben kann[4].

Beide versagen also, der Intellektualismus und der Voluntarismus. Der erstere will der Wissenschaft eine sichere Grundlage geben, leugnet aber die Freiheit, also das, was die innerste Lebenskraft und Mannigfaltigkeit göttlichen und menschlichen Handelns ausmacht. Der letztere untergräbt das Fundament der Wissenschaft und das der Freiheit zugleich und sieht im göttlichen und menschlichen Schaffen blinde Willkür. Beide zerstören die natürliche Einheit des Menschen und damit jede gedeihliche soziale und individuelle Kulturarbeit.

Der Voluntarismus im Mittelalter

Über den Intellektualismus im Mittelalter haben wir einige Andeutungen gemacht. Vieles und Verschiedenes ist über den Voluntarismus der gleichen Periode geschrieben worden. Man hat übertrieben und unterschätzt.

So wurden Augustin, der auf die erste Periode der Scholastik entscheidenden Einfluß ausübte, stark voluntaristische Ansätze zugeschrieben. Eisler[5] und Eucken[6] beriefen sich hauptsächlich auf eine Stelle in De Civ. Dei XIV, c. 6: «Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt.» Der Beweis ist haltlos. In jenem c. 6 spricht der große Kirchenlehrer von den Leidenschaften und betont nur, daß die Liebe die Triebfeder aller Leidenschaften sei. Das hat später auch Thomas gesagt, und es ist tatsächlich so. Vom Verhältnisse des Verstandes zum Willen ist da gar keine Rede. Hingegen haben die sogenannten Augustinisten des Mittelalters stets dem Bonum vor dem Verum, dem Willen vor dem Verstande den Vorzug gegeben. Sie haben, diesen Gedanken ausbauend, den Akt des Glaubens und den Genuß der ewigen Glückseligkeit mehr in den Willen als in

[1] A. a. O. 47. [2] A. a. O.
[3] A. a. O. 48. [4] A. a. O. 49.
[5] Wörterbuch der philosophischen Begriffe, a. a. O. 430.
[6] Geistige Strömungen der Gegenwart, 41.

den Verstand verlegt, wie Hugo von St. Victor [1], Alexander von Hales [2], Bonaventura [3]. Sie gaben infolgedessen der Theologie mehr oder weniger ausschließlich den Charakter einer praktischen Wissenschaft [4], im Gegensatz zum Thomismus, der ihre eminent spekulative Natur neben der praktischen betonte [5]. Weiter hat man diesen alt-platonischen Voluntarismus bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht ausgebaut. Man war sich seiner Tragweite in jener Zeit gar nicht bewußt. Doch man unterschätzt diese Theorie, wenn man ihr heutzutage nur psychologische Bedeutung zuschreibt. Sie besaß einen stark metaphysischen Einschlag. Steht das Bonum und infolgedessen der Wille seinem Wesen nach höher und ist er grundlegender als das Verum und der Verstand, so müßte diese Theorie, auf Gott, das summum bonum, angewandt, den göttlichen Willen zum letzten, tiefsten Prinzip der kreatürlichen Wesenheiten und von Gut und Böse machen. Aber daran dachte man damals kaum. Nur der stürmische, sonst sehr intellektualistisch eingestellte *Abaelard* vertritt in seiner Ethik einen scharf akzentuierten Voluntarismus. Wie später *Roger Bacon*, ordnet er alle Wissenschaft der Ethik unter [6]. Gut und Böse hangen nur vom göttlichen Willen ab [7]. Für ihn gibt es keine an sich guten und an sich bösen Handlungen [8]. Sogar die verwerflichsten Handlungen, Mord, Diebstahl und fornicatio, könnten, wenn von Gott befohlen, sittlich gut werden [9].

Die Warnung, den mittelalterlichen und den modernen Voluntarismus nicht miteinander zu verwechseln, ist begründet. Und doch hat der letzte, wie er von Descartes an weitergebildet wurde, im Mittelalter namhafte Vorläufer. Auch da gilt : Die moderne Philosophie

[1] De Sacrament. christ. fidei I, p. 10, c. 3 (P. L. 176, 331) : In affectu enim substantia fidei invenitur ... quia affectus ipse fides est.

[2] Summa theologica III, p. 3, inquis. 2, tr. 1, membr. 8, c. 1 (Quaracchi 1948) n. 691 ; membr. 6, c. 4, n. 682.

[3] III Sent. d. 23, a. 1, q. 2 (Quaracchi 1887) 476 : ... ipsum velle credere est essentiale ipsi fidei.

[4] Bonaventura hält die Theologie für « principaliter practica » (I Sent. proœm. q. 3 [Quaracchi 1882] 13), schließt aber das « speculativa » nicht aus.

[5] Thomas, I, 1, 4 : Magis tamen est speculativa, quam practica.

[6] Dialogus inter philosophum christ. et Judeum (P. L. 178, 1637 B). Hier verlegt er den Akt der ewigen Glückseligkeit in die fruitio voluntatis.

[7] Expos. in ep. Pauli ad Rom. II, c. 5 (P. L. 178, 869 B) : Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod eius est consentaneum voluntati.

[8] Ethica seu scito teipsum, c. 7 (P. L. 178, 650).

[9] Expos. in ep. Pauli ad Rom., ib. Hier vertritt Abaelard die Ansicht, Gott könne jeden ohne Rücksicht auf Verdienst verdammen.

ruht auf den Schultern des Mittelalters! Diese Pfadfinder finden wir schon in der zweiten Hälfte des 13. und dann vor allem im 14. Jahrhundert. *Heinrich von Gent* (1217-1293) fügte den früheren augustinisch-platonischen Thesen über den Vorrang des Willens neue hinzu. Schon vor Duns Scotus spricht er dem Willen jede Passivität ab. Die Erkenntnis ist für das menschliche Handeln nur eine conditio, nicht eine Mitursache des Willens. Während der Verstand schlechterdings eine passive Fähigkeit ist (simpliciter passiva), ist der Wille nur aktiv [1]. Daher ist er dem Verstande überlegen, sowohl dem Habitus als auch dem Akte und Objekte nach [2]. Wie *Roger Bacon* († 1292) alle spekulativen Wissenschaften der Moralphilosophie als praktischer Disziplin untergeordnet hat [3], haben wir oben erwähnt. Merkwürdigerweise hat schon er, Jahrhunderte vor Kant, den Willen einfach mit der praktischen Vernunft identifiziert: « Sed cum voluntas seu intellectus practicus sit nobilior, quam speculativus ... » [4]

Duns Scotus († 1308) geht noch weiter. Auch er proklamiert den Primat des Willens gegenüber dem Verstande, und zwar im Sinne Heinrichs von Gent: dem Objekte, dem Habitus und dem Akte nach [5]. Auch er verlegt den Genuß der ewigen Glückseligkeit in den Willen [6]. Der Wille ist ihm sogar absolut sich selbst bestimmend (autodeterminans); er ist seinem innersten Wesen nach frei: « potentia libera per essentiam » [7]. Diese absolute Autonomie beansprucht Scotus sowohl für den göttlichen als auch für den menschlichen Willen, und zwar in doppelter Hinsicht, dem Objekte und der Erkenntnis gegenüber.

a) Jedem Objekte gegenüber ist der menschliche Wille frei. Kein Gut, weder das Bonum in communi auf Erden noch Gott als Gegenstand der ewigen Seligkeit jenseits, bewegt den Willen notwendig. Jeder Willensakt im Himmel und auf Erden ist absolut frei [8]: « Voluntas

[1] Quodl. XII, q. 26: Intellectus est potentia simpliciter passiva, voluntas autem est potentia simpliciter activa. Quodl. I, q. 14: Semper agens et movens nobilius est patiente. Voluntas autem est universalis et primus motor in toto regno animae et superior et primum movens omnia alia ad finem suum.

[2] Ib. — In Quodl. XIII, q. 2 setzt er den Wesensakt der Glückseligkeit in den Willen.

[3] Opus maius, p. II, c. 17, ed. Bridges, I 62; p. VII, ed. Bridges, II 223.

[4] Opus maius, p. III, ed. Bridges, I 71.

[5] Opus Oxon. IV, d. 49, q. 4.

[6] Ib.

[7] Ib. I, d. 1, q. 4.

[8] Ib.; dazu vgl. aus den Collationes subtilissimae die collationes XIV-XVIII.

respectu cuiuslibet actus est libera et a nullo obiecto necessitatur. »[1] Damit proklamiert Duns Scotus die absolute Aktivität auch des menschlichen Willens!

b) Logisch hat Scotus dieses Prinzip auch für den Verstand und seine Erkenntnis festgehalten. Gewiß, der Verstand präsentiert dem Willen die verschiedenen Güter, und insofern nennt Scotus das praktische Urteil des Verstandes eine « conditio » der freien Handlung oder eine « causa per accidens » oder sogar eine entferntere « causa partialis per se » der Handlung. Da aber der Verstand die verschiedenen Güter als indifferente vorstellt, hat er keinen kausalen Einfluß auf den Willen selbst. Dieser ist allein wählend, sich zu einem der Güter determinierend und daher die einzige nächste Ursache der freien Handlung[2]. Ganz nach den gleichen Prinzipien konstruiert Scotus das göttliche, schöpferische freie Wirken[3]. Selbst die Dingwesenheiten, die Scotus infolge seines Formalismus als eine Zusammensetzung von einfacheren göttlichen Ideen aufzufassen scheint, hangen in ihrer unio vom göttlichen Willen ab, so daß der göttliche Geist sie nur aus dem Schaffen des Willens erkennt[4]. Dieser Voluntarismus hat bei Scotus einen eminenten Einfluß auf die Moral ausgeübt. So sind nach ihm die sieben letzten Gebote des Dekaloges dispensierbar, weil nur vom göttlichen Willen abhängig. Die zwei ersten sind absolut undispensierbar, weil sie vom göttlichen Verstande abhangen. Aber auch sie sind es nur ihrem negativen Gehalte nach. Vom dritten Gebote ist es zweifelhaft, ob es zur ersten oder zweiten Klasse gehöre[5]. Überhaupt hängt das Gesetz seinem positiven Gehalte nach nur vom göttlichen Willen und nicht vom Verstande ab[6].

[1] Ib. IV, d. 49, q. 10. Unseres Erachtens hat schon Scotus, wie später Spinoza, das « liberum » vom « voluntarium » nicht zu unterscheiden vermocht.

[2] Collationes subtilissimae, collatio III ; Opus Oxon. II, d. 25, q. unica.

[3] Opus Oxon. I, d. 39, q. unica.

[4] Sicher hängt bei Scotus das metaphysisch Mögliche vom göttlichen Verstande ab wie bei Thomas (Ib. III, d. 35) ; hier hat der Wille noch nichts zu tun (Ib. III, d. 1, q. 3). Dagegen scheint Scotus die Dingwesenheiten erst als eine compositio von possibilia, die vom Willen allein abhängt, aufgefaßt zu haben. Er sagt : Intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram et voluntas eligens unam partem scl. coniunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum ... hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligenti istud verum (Opus Oxon. III, d. 28, 49).

[5] Ib. III, d. 37.

[6] Ib. I, d. 44, q. unica ; d. 38 ; IV, d. 46, q. 1.

Joh. Jandunus, Zeitgenosse des Scotus, ein führender Averroist, bemerkt zur berühmten « duplex veritas » charakteristisch : Was philosophisch wahr ist und theologisch falsch, das lasse sich vor Gott sehr wohl vereinen, denn ihm sei alles möglich [1]. Über den Voluntarismus des *W. Ockham* († 1349) haben wir anderswo eingehender gehandelt [2]. Die Abhängigkeit des Voluntarismus von der Leugnung der Metaphysik zeigt sich bei niemandem so kraß wie bei ihm. Nachdem er mit seinem Singularismus das Kausalprinzip [3] und die ganze Metaphysik ins Wanken gebracht hatte, huldigte er einem Voluntarismus, der, wie H. Ritter sagt, an Frevel grenzt [4] : Alles hängt nur vom göttlichen Willen als letzter Ursache ab, die Wesenheiten der Dinge und daher das Mögliche oder Unmögliche [5] ; darum keine unveränderlichen Gesetze [6], keine an sich guten und schlechten Handlungen. Diebstahl und Ehebruch, sogar der Haß Gottes sind nicht an sich böse. Gott kann sie befehlen und dann sind sie verdienstlich [7]. Gott kann den schuldlosen Menschen hassen und den sündhaften nicht hassen [8], und beide belohnen oder verdammen, wie er will [9].

Die gleiche Skepsis und den gleichen Voluntarismus bekennt der 1346 verurteilte Pariser Dozent *Nicolaus von Autrecourt* [10] und später der berühmte Ockhamist und Kardinal *Peter von Ailly* (1350-1420) [11], den Luther hoch geschätzt haben soll. Gerade Peter von Ailly ist mit seinem gewaltigen kirchlichen Ansehen vor und im Konzil von Konstanz ein Beweis für den tiefgehenden Einfluß des Ockhamismus auf alle, selbst höchste kirchliche Kreise in jenen Zeiten. Mit der Betonung seines Einflusses auf den modernen Empirismus stehen wir bereits auf dem Boden der neuen Zeit.

[1] De Anima, c. 1. Vgl. M. De Wulf, Hist. de la philos. médiévale III (Louvain [6]1947) 128.

[2] Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 27 (1913) 291-305, 405-437.

[3] Centiloquium Theol., Concl. I.

[4] Geschichte der Philos. VIII (Hamburg 1845) 602.

[5] I Sent. d. 43, q. 2.

[6] III Sent. q. 13.

[7] II Sent. q. 190.

[8] IV Sent. q. 14.

[9] III Sent. q. 5.

[10] Chart. Univ. Paris. II, n. 1124.

[11] Vgl. Ludovico Salembier, Petrus d'Aliaco (Insulis 1886) ; P. Tschakert, Peter von Ailly (Gotha 1877) ; G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip, a. a. O. ; Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts (Fribourg 1915).

Der moderne Voluntarismus hat also im Mittelalter bedeutende und zahlreiche Vorläufer gehabt. Aber schon damals war er eine Gefahr für die Wissenschaft !

Thomas von Aquin

Thomas ist weder Intellektualist noch Voluntarist im besagten Sinne. Er erkennt sowohl dem Verstand als dem Willen sein eigenes Gebiet zu. Jedem der beiden kommt, je nach verschiedenen Gesichtspunkten, ein Primat zu, dem Verstande schlechterdings (simpliciter), dem Willen in einer besonderen Hinsicht (secundum quid). Doch wir wollen der Lösung des sehr komplizierten Problems nicht vorgreifen. Fassen wir die thomistische Stellung im Gegensatze zu den beiden modernen Gegnern ins Auge, so können wir die Position des hl. Thomas mit drei Sätzen charakterisieren : Thomas unterscheidet scharf zwischen Verstand und Wille ; er trennt die beiden aber nicht ; vielmehr kennzeichnet er ihr Verhältnis als ein harmonisches Zusammenarbeiten und eine gegenseitige Unterordnung.

a) Die Unterscheidung

Im Grunde liegt die Unterscheidung von Verstand und Wille in der Lehre des Aquinaten vom Unterschiede der Seele und der Potenzen, die, wie oben gezeigt wurde, in der scharfen distinctio von Akt und Potenz wurzelt. Das allgemeine Prinzip : Die Potenzen unterscheiden sich voneinander durch ihr verschiedenes Objekt und daher ihre verschiedene Tätigkeit [1], wird von Thomas logisch auf Verstand und Wille angewendet. *Gegenstand* (Objekt) des Verstandes ist das Verum, das Wahre, oder das Sein in seiner Erkennbarkeit (ens cognoscibile). Gegenstand des Willens ist das Gute oder das Sein als erstrebenswertes (ens appetibile) [2]. Die reale Identität des Wahren und Guten ist kein Hindernis für die Unterscheidung von Verstand und Wille ; denn die spezifisch verschiedenen Gesichtspunkte, unter die ein und dasselbe Objekt fällt, differenzieren die Potenzen [3].

Ganz dementsprechend sind die *Tätigkeiten* (actus) der beiden Fähigkeiten formell verschieden. Aktuell etwas erkennen, heißt die Form des extramentalen Objektes im Verstande selbst besitzen :

[1] I 77, 3.
[2] I 16, 3 ; I 82, 3 ; Verit. 22, 11.
[3] Verit. 22, 10 ad 1.

« species rei intellectae in ipso consistit intellectu ». Das Ding ist nur intentionaliter im Geiste, nicht seiner Form nach, die es in der physischen Ordnung in sich selbst besitzt. Ihrer Seinsweise nach ist daher die Erkenntnisform nicht identisch mit der Dingform, weil ja die Seele die Dingform nach ihrer geistigen Weise aufnimmt: « intellectus autem comparatur ad res, secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. » Das ist auch der Grund, warum Wahrheit und Irrtum formell nur im Verstande sind. Mit einem Worte: Der Erkenntnisakt ist eminent immanent. Ein Streben nach außen zum Dinge hin, so wie es seiner physischen Natur, d. h. seiner realen Existenzweise nach in sich ist, kommt dem Erkennen als solchem gar nicht zu. Es ist ein Aufnehmen von außen, aber nicht ein Hinausstreben [1]. — Gerade das Gegenteil ist beim Wollen der Fall [2]: « Actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. » [3] Dem Willen ist es eigen, zu streben (appetere), und zwar nach außen, zu den Dingen, wie sie in sich selbst existieren: « Inclinatur ad ipsam rem prouti in se est. » [4] Daher sind das Bonum und Malum in den Dingen selbst [5]. Im Gegensatze zur Immanenz des Erkennens bedeutet Wollen eine Veräußerlichung

Thomas unterscheidet somit genau zwischen Verstand und Wille, Erkennen und Wollen. Der Wille erkennt nicht, ist an sich blind [6]. Der Verstand strebt nicht: « rationis quidem actus in sola cognitione consistit. » [7] Eine Reduktion des Erkennens auf den Willen oder des Wollens auf den Verstand ist bei Thomas absolut ausgeschlossen; denn Erkennen und Wollen besagen formell sogar einen Gegensatz: *Verinnerlichung — Veräußerlichung*. Wie er auch diese Unterscheidung auf Akt und Potenz zurückgeführt hat, soll später gesagt werden.

b) Nicht Trennung

Unterscheidung und Trennung sind nicht dasselbe. Diese schließt allerdings jene ein, aber die Unterscheidung bedeutet nicht notwendig eine Trennung des Unterschiedenen. Und da Verstand und Wille zwar zwei verschiedene Fähigkeiten sind, aber ein und derselben Seele angehören, wäre eine Trennung der beiden ein wirklicher Widersinn.

[1] Vgl. I 82, 3; I-II 9, 1; Verit. 22, 11 u. 12.
[2] Ib.; I 78, 1 ad 3.
[3] Verit. 22, 12.
[4] I 82, 3; Verit. 22, 12; I 78, 1 ad 3.
[5] I 82, 3.
[6] I-II 27, 2; I 80, 2; I 82, 4 ad 3; C. G. III 26.
[7] Verit. 24, 6.

Überhaupt wird man das Verhältnis von Verstand und Wille, Erkennen und Wollen nicht richtig fassen, es sei denn, daß man sie unterscheidet und die Unterschiedenen in der Einheit ein und derselben Seele ins Auge faßt.

Das tat Thomas. Verstand und Wille, Erkennen und Wollen sind wesentlich verschieden. Aber die menschliche Tätigkeit ist nur die Frucht beider, indem jede der Fähigkeiten in der ihrem Wesen entsprechenden Kausalordnung daran mitwirkt. Sie verursachen sich gegenseitig: « sunt causae ad invicem »! Wir sprechen hier noch nicht genauer über das kausale Verhältnis der beiden in ihrer Unter- und Überordnung beim Zusammenwirken. Aber wie scharf Thomas die Tatsache dieses Zusammenarbeitens betont, das sei in einigen Hauptzügen hervorgehoben.

Überall, in Gott und im Menschen, beweist Thomas die Existenz des Willens aus dem Dasein des Verstandes und Erkennens [1]. Im Menschen sind deshalb zwei verschiedene Strebevermögen, weil er eine doppelte Erkenntnisart besitzt [2]. Der Verstand — wie übrigens alle anderen Potenzen der Seele — ist nur tätig, insofern der Wille ihn aus der Potenz in den Akt überführt (*motus quoad exercitium*) [3]. Anderseits will der Wille nichts Bestimmtes, es sei denn vorher erkannt [4]. Denn nichts ist erstrebenswert für den Willen, außer insofern es als solches erkannt wurde: « Appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. » [5] Wir können überhaupt nichts wollen, ehe wir es erkannt haben: « Nam velle non possumus, quod non intelligimus. » [6] So muß der Verstand gleichsam wie ein Fackelträger dem Willen vorausleuchten in bezug auf das, was er wollen soll und kann (*motus specificationis*) [7]. Selbst die eigentlichen Willenstugenden (virtutes morales) sind es nur, insofern sie auf die recta ratio eingestellt sind [8]. Zur Tugend genügt überhaupt weder das richtige Wissen allein, wie Sokrates behauptete [9], noch der Wille allein, sondern es bedarf

[1] I 19, 1; I 80, 1; C. G. I 72.
[2] I 80, 2.
[3] I-II 9, 1; I 82, 4; Verit. 22, 12; C. G. III 26.
[4] I 82, 4 ad 3: Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod praecedat apprehensio.
[5] I 80, 2 ad 1.
[6] C. G. III 26.
[7] I-II 9, 1; I 82, 4; Verit. 22, 12.
[8] I-II 58, 4. [9] I-II 58, 2.

dazu der richtigen Disposition des Verstandes und Willens [1]. Weil der Verstand das ens universale zu seinem eigentümlichen Gegenstand hat, ist das erkannte bonum universale Formalobjekt des Willens [2]. Wie eng Thomas Verstand und Willen miteinander verband, zeigt vor allem seine Auffassung von der Freiheit. Nach Duns Scotus ist der Mensch vernünftig, weil er frei ist. Nach Thomas ist er frei, weil er vernünftig ist [3]. Zwar liegt die Wahlfreiheit formell im Willen [4], der vermöge seiner geistigen unbegrenzten Spannkraft nur das Gute an sich notwendig will, alle anderen Güter aber frei wählen kann [5]. Aber die Wurzel der Freiheit liegt im Verstande: « Totius libertatis radix est in ratione constituta » [6]; denn nur der Verstand präsentiert dem Willen die verschiedenen Objekte. Ebenfalls im Gegensatze zu Duns Scotus ist nach Thomas die freie Handlung, wie noch eingehender gezeigt werden soll, nur die Frucht von Verstand und Willen. Daher sein berühmter Satz: « Liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. » [7] Kurz und gut: Nach dem Aquinaten gibt es *keinerlei wahrhaft menschliche Tätigkeit, die kausal nicht von Verstand und Willen, Erkennen und Wollen ausgeht.* Wer die Quellen, aus denen wir hier schöpften, näher untersucht, wird leicht erkennen, daß er dieses verschiedenartige Zusammenwirken beider stets auf die Lehre von Akt und Potenz zurückführt.

c) Harmonie

Wie erklärt nun Thomas das harmonische Zusammenwirken von Verstand und Wille, Erkennen und Wollen, trotz der Betonung ihres Unterschiedes? Hier liegt die Schwierigkeit. Zwar schützt der reale Unterschied beider vor einer Vergewaltigung des einen durch das andere. Das ist wahr und wichtig, ja grundlegend. Aber gerade diese Unterscheidung scheint das harmonische Zusammensein und Zusammen-

[1] Ib.: Ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis.

[2] I 59, 1.

[3] I 83, 1: Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est.

[4] I 83, 3 u. 4.

[5] I-II 10, 2

[6] Verit. 24, 2; I-II 17, 1 ad 2.

[7] I 83, 2 ad 2; Verit. 24, 6 ad 1; 24, 1.

arbeiten zu erschweren und zu gefährden. Jedenfalls gibt es Harmonie unter real Verschiedenem nur durch *Unter- und Überordnung*. Das gibt aber dem einen über das andere einen Primat. Dieser scheint dann das andere in bezug auf seine Würde und Selbständigkeit zu gefährden. Eine Harmonie ist da nur möglich, wenn Verstand und Wille ihrer Natur entsprechend auf dem ihnen eigentümlichen Gebiete ihren eigenen Primat besitzen. Dann herrschen Verstand und Wille auf ihrem eigenen Gebiete und gehorchen auf dem des anderen.

So hat Thomas das Problem gelöst. Er spricht dem Verstand einen Primat zu und bewahrt damit die wissenschaftliche Erkenntnis vor dem Zerfall. Er betont aber auch einen Primat des Willens und schließt so jeden Zweifel an der Freiheit aus. Aber es liegt keine Willkür in dieser Rollenverteilung ; denn Verstand und Wille erhalten den ihrem inneren Wesen entsprechenden Vorrang. Die thomistische Lösung der Frage ist eine eminent metaphysische.

α) *Der Primat des Verstandes*

Der tief metaphysische Charakter dieser Lösung des Problems erhellt aus dem Folgenden. Die Frage über den Vorrang des Verstandes und Willens stellen, ist für Thomas identisch mit der anderen Frage : Wer ist dem Wesen nach vornehmer, der Verstand oder der Wille ? Und da nun jede Potenz das, was sie ist, von ihrem Objekte und ihrer Tätigkeit hat [1], so hängt der Wesensvorrang vom Objekte in der Tätigkeit ab [2].

a) Dem *Objekte* nach ist aber der Verstand unbedingt vornehmer als der Wille ; denn Gegenstand des Verstandes ist das Wahre (verum), Gegenstand des Willens das erkannte Gute (bonum apprehensum). Nun aber ist das Gute nur gut, insofern es wahr ist. Also liegt der Grund des Gutseins im Wahren. Also setzt das Willensobjekt entitativ das Verstandesobjekt voraus und ist das, was es ist, durch das Wahre. Folglich ist das Wahre, das Gegenstand des Verstandes ist, grundlegender, « simplicius », und der Seinsordnung nach vollkommener : « prius simpliciter et secundum naturae ordinem perfectius. » [3] Es verhält sich zum Guten wie das Aktuelle zum Potentiellen. Der Seinsordnung folgt aber die Tätigkeitsordnung. Das bonum ist nur Objekt

[1] 77, 3.
[2] Vgl. über das Folgende : I 80, 2 ; I 82, 3 ; Verit. 22, 11 u. 12.
[3] I 82, 3 ad 2.

des Willens, insofern es erkannt ist (bonum apprehensum). Erkannt und dem Willen vorgestellt wird es aber vom Verstand. Somit gibt er dem Willen sein Objekt, das als Aktuelles ihn aus der Potenz in den Akt überführt — Potenz, Akt ! [1]

b) Das ganz gleiche Resultat ergibt sich, wenn wir Verstand und Willen ihrer *Tätigkeit* nach gegenüberstellen. Worin besteht das innere Wesen des Erkennens und des Wollens ? Davon war oben schon die Rede. Aber eine besondere Bemerkung ist hier noch am Platze. Wenn Thomas vom inneren Wesen des Erkennens spricht, so redet er nicht von Ursprung, Werden und Arten des Erkennens in Gott, Engel, Mensch und Tier. Nein ! Da fragt er : Was ist das Erkennen überhaupt, in sich, insofern es aktuell vorhanden ist ? Das aber ist der aktuelle Selbstbesitz der Form des Erkannten im Erkennenden, die Immanenz [2]. Dagegen ist das Wollen seinem Wesen nach ein Hinausstreben zu etwas, was nicht im Willen ist, zu einer im äußeren Dinge selbst vorhandenen Form. Nun ist es aber offenbar vollkommener, die Form und Würde eines anderen Dinges in sich selbst zu besitzen, als das Ding erst außen zu suchen. Also ist die Erkenntnis ihrem Wesen nach vollkommener, weil aktueller als das Wollen [3]. — An sich (simpliciter) [4] oder wesentlich (penes essentialia) [5] und daher der inneren Naturordnung nach steht das Wahre vor dem Guten, das Erkennen vor dem Wollen, d. h. der Verstand besitzt den Primat über den Willen, weil das Gute in der Wahrheit den Grund seines Gutseins hat und nur Objekt des Willens ist, insofern es vom Verstande erkannt ist ; weil Erkennen größere Immanenz bedeutet als Wollen. Die gleiche Lehre trägt Thomas auch da vor, wo er den allgemeinen Grundsatz aufstellt :

[1] I 82, 3 ad 2 : Illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius : sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate sicut motivum mobili et activum passivo : bonum enim intellectum movet voluntatem. Vgl. auch I 80, 2.

[2] I 82, 3 : Actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente. Vgl. auch Verit. 22, 11.

[3] Verit. 22, 11 : Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse, quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem.

[4] I 82, 3. [5] Verit. 22, 11.

die Strebevermögen folgen, im Gegensatze zum Naturtrieb (appetitus naturalis), immer den erworbenen Erkenntnisformen [1].

Diesen großartigen Gedanken vom Primate des Wahren, des Verstandes und Erkennens über das Gute, den Willen und das Wollen, hat Thomas mit eiserner Logik auf Gott, Weltall und Mensch angewandt. Die processio des Heiligen Geistes durch Liebe aus Vater und Sohn folgt « ordine naturae » erst der processio des Sohnes aus dem Vater durch Erkennen [2]. In Gott [3] und dem Menschen [4] ist die Glückseligkeit wesentlich erst ein Akt des Verstandes und nicht des Willens, weil die Erkenntnis die vornehmste Tätigkeit ist, die den Besitz des Glückes begründet. Höchstes Ziel des Weltalls ist die Wahrheit [5]. Der Verstand ist es, der den menschlichen Willen zu dem ihm eigentümlichen Objekte, zum Guten an sich, bewegt und über ihn hier den Primat ausübt. Denn der Wille will und erstrebt sein Ziel nur, insofern es vom Verstande erkannt und ihm als erstrebenswert vorgestellt wird. Damit ist der Verstand die erste Ursache aller Zielstrebigkeit des Willens, von der im Grunde alle weiteren Bestrebungen abhängen [6]. Weitere Beweise für die konsequente Durchführung der gleichen These werden wir sofort noch hinzufügen. Aber etwas von großer Wichtigkeit sei vorher noch betont.

Mit dem Primat des Wahren und des Verstandes über das Gute und den Willen hat Thomas ein Prinzip aufgestellt, das von ungeheurer Tragweite für die *Wissenschaft* ist. Weil der Wille selbst nicht erkennt, wohl aber von der Erkenntnis geleitet werden muß, hat er formell auf dem Gebiete der Wissenschaft nichts zu tun. Dieser Satz mag kühn erscheinen, doch nur jenen, welche die Wissenschaft bald mit den Meinungen, bald mit dem Wissenschaftsbetriebe, bald wieder mit deren praktischer Anwendung verwechseln.

Für die *Metaphysik* ist der Satz leicht nachweisbar. Ihr ganzer Aufbau ist nach Thomas antivoluntaristisch. Überall geht das Wissen dem Wollen voraus. Allem Schaffen des göttlichen Willens geht das göttliche Wissen als Ursache voraus [7], das in ewiger Weisheit die Dinge den göttlichen Ideen als Urbildern nachgebildet hat [8]. Nicht der göttliche Wille oder seine Allmacht, wie Ockham und die späteren

[1] I 81, 1. [2] I 27, 3; I 42, 3.
[3] I 26, 2. [4] I-II 3, 4; C. G. III 25-63, besonders 26.
[5] C. G. I 1.
[6] I 82, 3 ad 1; I 82, 4 ad 1; Verit. 22, 12; C. G. III 26.
[7] I 14, 8. [8] I 44, 3.

Voluntaristen behaupteten, sind das letzte Prinzip der Dingwesenheiten. Dann wären sie veränderlich und mit ihnen das gesamte menschliche Wissen. Die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten haben ihren letzten Grund in den göttlichen Ideen und der göttlichen Natur [1]. Diese sind auch der letzte Grund des innerlich Möglichen und Unmöglichen [2] und der an sich guten und an sich schlechten Handlungen, die selbst Gott nicht ändern kann [3]. Das Tätigsein vorausgesetzt, erfaßt der Mensch die Wahrheit ohne Zutun des Willens. So erkennen die Sinne ihren eigentümlichen Gegenstand notwendig und sind an sich wahrhaftig [4]. So erkennt der Verstand in seiner einfachen Auffassung ohne Irrtum die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten, weil sie sein eigentümliches Objekt sind. Irren kann er in der Verbindung derselben im Urteile [5]. Die innere unleugbare Notwendigkeit der ersten Prinzipien ist unmittelbar evident [6]. Aus ihnen vermag unser Geist kraft der mittelbaren Evidenz stichhaltige Schlüsse zu ziehen [7]. — Überall ist nur die sachliche Evidenz leitend und führend und nur insoweit sie uns zur Erkenntnis innerlich notwendiger Kausalverhältnisse der Dinge führt, die ihren letzten Grund im göttlichen Wissen und Sein haben, ist Wissenschaft vorhanden.

Wie gewaltig dieser thomistische Intellektualismus in die *Ethik* und Rechtswissenschaften hineingreift, ist bekannt. Jedes Gesetz [8], von dem ewigen göttlichen [9] herab bis zu den Naturgesetzen [10], bis zu den positiv-menschlichen Gesetzen [11], ist seinem innersten Wesen nach eine Norm des Verstandes, zu der der Wille des Gesetzgebers erst sanktionierend hinzutritt. Ebenso ist das innere Wesen der Tugend in der göttlichen Weisheit verankert [12], und das gesamte Tugendleben wird gemessen an der recta ratio [13]. Die ratio als Gewissen ist die unmittelbare Leiterin jedes sittlichen Handelns [14]. Gewiß, tugendhaft sein heißt gut leben und ist nicht bloßes Wissen, wie Sokrates fälsch-

[1] I 14, 12; C. G. I 54.
[2] Pot. 1, 3.
[3] I-II 18, 5; 19, 5; 73, 3.
[4] I 85, 6; Verit. 1, 11.
[5] I 85, 6.
[6] Ib. u. II-II 1, 4; Verit. 14, 1.
[7] Ib.
[8] I-II 90, 1 u. 2.
[9] I-II 93, 1.
[10] I-II 94, 1.
[11] I-II 95, 2.
[12] Verit. 23, 6: Dicere autem, quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum. Vgl. auch I-II 64, 1.
[13] I-II 57, 1 u. 5.
[14] I-II 19, 5.

lich behauptete [1]. Aber die Theorie über die Sittlichkeit und Ordnung ist nur Wissenschaft, die als solche, ohne Einfluß des Willens, aus den höchsten, an sich evidenten, in dem göttlichen Wissen und Wesen verankerten Moralprinzipien [2] über die sittliche Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen allgemeine Schlüsse zieht und zwar kraft der inneren Evidenz [3]. Das ist die Wissenschaft der Moral, in der wieder der Verstand Lichtträger ist, weil diese Disziplin bei Thomas eminent metaphysisch ist [4].

So ist es auch mit den anderen Wissenschaften, insofern sie nach Thomas überhaupt Wissenschaften sind. Das gilt auch von der *Wissenschaft der Natur* (physica), wo der Englische Lehrer sehr genau unterscheidet zwischen Kausalgesetzen, d. h. den metaphysischen, und den rein physikalischen, die sich aus der bloßen tatsächlichen Konstellation der vom göttlichen Willen hervorgebrachten Weltordnung ergeben [5]. Letzte sind bloße Sukzessionsgesetze, die nicht streng wissenschaftlich, weil nicht innerlich notwendig sind. Doch auch hier und selbst bei den bloßen Hypothesen ist nur die Evidenz des Erkennens wissenschaftlich leitendes Kriterium.

Noch ein kurzes Wort über die *sacra Theologia*. Auch sie macht, als Wissenschaft, von dem Gesagten keine Ausnahme. Allerdings sind ihre Prinzipien, die geoffenbarten Glaubensartikel, nicht in sich evident [6]. Sie werden sogar auf Grund des von der Gnade bewegten Willens angenommen [7]. Aber die innere Evidenz wird hier reichlich ersetzt durch die Wahrhaftigkeit der offenbarenden prima Veritas [8], die kraft ihres actus purus innerlich notwendig wahrhaftig ist. Und wenn die Theologie aus diesen sichersten Prinzipien als Wissenschaft Schlüsse zieht, so unterliegen diese als wissenschaftliche Konklusionen den gleichen Gesetzen der vom Willen unabhängigen Vernunftevidenz wie die philosophischen Disziplinen [9].

Noch eine Frage: Hat Thomas je auf wissenschaftlichem Gebiete,

[1] I-II 57, 1 u. 2; 58, 2.

[2] I-II 94, 2; 58, 5. [3] Ib.

[4] Zwei Dinge sind oft verwechselt worden: Moralgewißheit und moralische Gewißheit. Die erstere ist eine wissenschaftliche, wie jede Sicherheit auf dem Boden der eigentlichen Wissenschaft; die letztere ist nie eine wissenschaftliche und tritt uns auf den verschiedensten Gebieten entgegen. Vgl. I-II 96, 1 ad 3.

[5] II Sent. d. 20, q. 2, a. 1 ad 1.

[6] I 1, 7; II-II 1, 4 u. 5. [7] II-II 2, 9.

[8] II-II 1, 3; I 1, 5. [9] I 1, 8.

d. h. in der Erkenntnis allgemein gültiger Normen, dem Willen eine Motio auf den Verstand quoad specificationem, in bezug auf das, was erkannt wird, zugestanden ? Nie, weder in der spekulativen noch in der praktischen natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung [1]. Überall ist nur die *sachliche Evidenz* Motiv der Verstandeszustimmung zu den Wahrheiten, die allgemeinen, d. h. wissenschaftlichen Charakter haben. Der Wille vermag wohl auf das Erkennen dieser singulären Handlung, wie sie hic et nunc sich vollzieht, einen Einfluß auszuüben — warum, werden wir noch sehen —, aber nie auf die Verstandeszustimmung zu abstrakten Erkenntnissen [2]. Sein Einfluß ist da in der Ordnung des *konkreten sittlichen Handelns,* aber nicht in der Ordnung der Theorie, der Wissenschaft über das sittliche Handeln.

Damit beansprucht also nach Thomas der Verstand den Primat über den Willen auf der ganzen Linie des wissenschaftlichen Erkennens. Damit hat Thomas den Voluntarismus geschlagen.

β) *Der Primat des Willens*

Es gibt bei Thomas tatsächlich auch einen Primat des Willens. Und merkwürdig ! Er ist von dem Primate des Verstandes wesentlich verschieden. Und doch geht er gerade aus ihm hervor. Das zeigt am besten, wie natürlich, innerlich organisch Thomas beide miteinander verbunden hat.

Verschieden ist dieser Primat von jenem des Verstandes ; denn dieser ist wesentlich, weil im Wesen der beiden Potenzen begründet. Der Primat des Willens dagegen ist *relativ* (secundum quid) [3], weil in bestimmter Hinsicht die dem Willen eigentümliche Tätigkeit jene des Verstandes überragen kann. Das aber, was dem Wollen als Wollen zukommt, ist die Bewegung, das Erstreben (appetere), das Tätigsein (agere), sich und andere zur Bewegung anzutreiben. Der Wille ist wie jedes Strebevermögen eminent *Triebkraft.*

Daraus ergibt sich gleich ein erster Primat des Willens. Auf Erden ist unser Erkennen nur eine abstraktive Aufnahme fremder Dingformen. Erstrebt nun der Wille äußere Güter, die, wie z. B. Gott, in sich selbst eine vornehmere Existenzweise haben als in unserem Denken, dann überragt die Willenstätigkeit das Erkennen. So steht die *Liebe Gottes* auf Erden weit höher als die bloße Erkenntnis Gottes [4].

[1] I 82, 4 ; Verit. 22, 12.
[2] I 82, 4 ad 1.
[3] Verit. 22, 11.
[4] I 82, 3 ; Verit. 22, 11.

Ein zweiter Primat ist dem Willen noch viel eigentümlicher. Nennen wir ihn *Tätigkeitsprimat:* quoad exercitium [1]. Die Wechselbeziehungen von Verstand und Wille in ein und derselben Seele sind wunderbar. Der Verstand erkennt die Seele, den Willen, das Wollen und sein Objekt und sich selber. Der Wille will den Verstand, das Erkennen und sein Objekt, das Wahre. Warum das Wahre? Weil sein Objekt oder Ziel, das er notwendig anstrebt, das Allgemeingut ist, das bonum in communi. Also will er das Wohl des ganzen Menschen, auch das Wohl jeder einzelnen Potenz im Menschen, das ja in jenem Allgemeingut als ein Teilgut (bonum particulare) enthalten ist. Das Wohl und Glück der einzelnen Vermögen liegt aber in erster Linie darin, daß sie überhaupt tätig sind, d. h. von der bloßen Potentialität in den Akt überführt werden, denn darauf sind sie als Potenzen hingeordnet. Das ist nun die dem Willen eigentümliche Aufgabe, nicht bloß deshalb, weil er das Wohl aller Potenzen zum Ziele hat, sondern auch, weil er seiner Natur nach Triebkraft, Beweger, causa agens, efficiens, mit einem Worte Tätigkeitsprinzip ist [2]. Er bewegt also alle Potenzen zur Tätigkeit und daher auch den Verstand. In dieser Hinsicht steht er höher als der Verstand, weil er zu ihm steht wie movens zum mobile — Akt und Potenz. Er besitzt den Primat [3].

Die Tragweite dieses Willensprimates und seines indirekten Einflusses auf das menschliche Wissen erfassen nur jene, die sich über die Anstrengung, die Opfer, die Enttäuschungen und Entsagungen klar sind, welche der Erwerb und wechselvolle Betrieb der Wissenschaft mit sich bringt.

Eine noch viel hervorragendere Bedeutung als der vorige besitzt ein anderer Willensprimat. Nennen wir diesen kurzerhand *Freiheitsprimat.* Im Prinzip steht er auf dem gleichen Boden wie der obige. Er ist ein Tätigkeitsprimat besonderer Art, der viel einschneidender in das praktische Erkenntnisgebiet hineingreift als der motus quoad exercitium im allgemeinen [4]. Wir sagten: in das praktische Erkenntnisgebiet. Wie ist das gemeint? Eine völlige Abklärung scheint hier

[1] I-II 9, 1; 17, 6.

[2] I-II 58, 1: Inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti.

[3] I 82, 4; I-II 9, 1; Verit. 22, 12; C. G. III 26.

[4] Das hat Thomas in de Verit. 22, 11 ad 2 mit folgenden Worten ausgezeichnet dargetan: Dicendum, quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo.

angesichts des ideellen Wirrwarrs nicht unnötig zu sein. Betrachten wir die Stellung des Willens gegenüber drei verschiedenen Formen des Verstandesurteiles [1]:

1. Beim rein *spekulativen Urteile* (iudicium speculativum) urteilt der Verstand, ohne jede Beziehung zur Tätigkeit, ob etwas in sich wahr oder falsch sei. Hier handelt es sich nur um Wissen und Wissenschaft. Da spielt der Wille — die Bewegung quoad exercitium vorausgesetzt — gar keine Rolle. Geleitet von der Evidenz, ist der Verstand unabhängig vom Willen.

2. Beim *spekulativ-praktischen Urteile* beurteilt der Verstand, was der Sache nach gut und schlecht und daher zu tun und zu lassen ist, an sich und überall und für alle (conformitas ad rem). Hier ist die Beziehung zur Tätigkeit da, aber nur im allgemeinen. Hierüber handeln die moral-, rechts- und sozialpolitischen Wissenschaften. Auch da hat der Wille, weil es sich um allgemeingültige Schlüsse, d. h. um Wissenschaft handelt, nichts zu tun, außer den Verstand zur Tätigkeit zu veranlassen.

3. Beim *rein praktischen Urteile* urteilt der Verstand über das, was in diesem konkreten Einzelfall, unter diesen Umständen, in dieser Stimmung und Lage zu tun sei, und legt dieses Urteil dem Willen vor. Mit anderen Worten, was dem Willen hic et nunc zusagt, ihm gut und nützlich ist (conformitas ad appetitum), das wird hier beurteilt. Da in ein und demselben Menschen nichts so verschieden und wechselvoll ist wie das konkret-praktische Handeln, leuchtet es ein, daß dieses Urteil mit Wissenschaft nichts zu tun hat. Auf dieses praktische Urteil des Verstandes bezieht sich der Freiheitsprimat des Willens, wie wir gleich sehen werden.

Wegleitend, als Voraussetzungen zur Lösung unseres Problems, sind folgende Sätze, die wir kurz anführen: Weil nur das Wahre an sich (universale verum) eigentümliches Objekt des geistigen Verstandes ist, ist nur das Gute an sich (bonum universale) das eigentümliche Objekt des Willens [2]. Nur das erstrebt der Wille notwendig, weil es allein seine unendliche Potentialität erfüllt [3]. Doch will er es nur, insofern es vom Verstand erkannt und ihm vorgestellt wird [4] — Primat

[1] Vgl. R. Garrigou-Lagrange, Intellectualisme et liberté chez S. Thomas. Rev. sc. ph. th. 2 (1908) 22.

[2] I-II 2, 8; I-II 10, 1; I 105, 4.

[3] I-II 10, 2; I-II 5, 8.

[4] I 82, 3 ad 2; C. G. III 26.

des Verstandes ! Alle anderen Güter sind für den Willen nur Teilgüter (bona particularia), die ihn aus sich nicht notwendig determinieren (indifferentia obiectiva), so daß er sie seinerseits wählen und nicht wählen (indifferentia subiectiva) [1], ihnen gegenüber handeln und nicht handeln (libertas exercitii), so oder anders handeln kann (libertas specificationis) [2]. Darin besteht die *Wahlfreiheit* (liberum arbitrium), die noch keine freie Tat setzt, aber für diese vorausgesetzt wird [3].

Wie entsteht die freie Tat ? Durch die Wahl (electio) des einen von mehreren Teilgütern von Seite des Willens [4]. Aber wie ? Nicht ohne Wahlmotiv, sonst wäre die Handlung nicht vernünftig [5]. Also bedarf die Wahl eines Verstandesurteils (iudicium practicum) [6]. Wie kann aber der Verstand dem Willen ein bestimmtes Gut bevorzugend vorschlagen, da er weiß, daß nur das Gute in sich ihn notwendig bewegt, die Teilgüter aber eine bloß kontingente Beziehung zu jenem besitzen ? Das kann er aus sich allein nicht [7]. Aber da der Verstand dem bonum particulare indifferent gegenübersteht, liegt es in der Macht des Willens, den Verstand auch quoad specificationem zu bewegen, damit er ihm ein Gut aufsuche und vorschlage, das ihm hic et nunc am meisten zusagt [8]. Damit liegt sogar das praktische Urteil des Verstandes in der Macht des Willens : « Liberum arbitrium est potentia, qua homo libere iudicare potest. » [9] Das Urteil selbst wird frei und der Wille kann den Verstand veranlassen, immer wieder Neues aufzusuchen und vorzuschlagen, bis ihm etwas zusagt. Wählt er aber faktisch etwas Vorgeschlagenes, so ist diese Wahl des Willens gleichzeitig die Frucht zweier Ursachen : des Verstandes als causa formalis, da er dem Willen das ihm zusagende Gut aufgezeigt hat (motus quoad specificationem) ; des Willens als causa agens, als Wirkursache, indem er den Verstand nicht bloß zur Tätigkeit, sondern auch zu *dieser* Tätigkeit anregt, also ihn quoad exercitium et specificationem bewegt [10]. Hierin besteht der Primat des Willens über den Verstand in der freien Handlung.

[1] I 82, 2 ; Verit. 22, 9.
[2] I-II q. 1 ; 10, 2 ; 13, 6.
[3] Vgl. I 83 ; Verit. 24.
[4] I-II 13, 1.
[5] Ib.
[6] Ib.
[7] I-II 13, 6 ad 2 ; 10, 2 ; I 83, 1.
[8] Verit. 24, 1.
[9] Verit. 24, 1 : (Homo) non solum est causa suiipsius in movendo, sed in iudicando, et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo. Vgl. auch I 83, 3.
[10] I-II 17, 6 ; 57, 4 u. 5 ; De Malo, 6, 1 ad 13.

Die gewaltige Bedeutung dieses Willensprimates kommt uns nur dann richtig zum Bewußtsein, wenn wir bedenken, daß der Verstand hier nicht mehr nach der Natur des vorgeschlagenen Gutes urteilt, « secundum conformitatem ad rem », wie in der Wissenschaft, sondern nach dem augenblicklichen Gefallen des Willens, « secundum conformitatem ad appetitum » [1]. Ist der Wille gut eingestellt, so wird er meist sittlich gute Wahlen treffen, wenn schlecht, schlechte [2]. Zwar vermögen weder körperliche Dispositionen, Naturell, Temperament noch Leidenschaften auf einen normalen Menschen an sich einen zwingenden Einfluß auszuüben, weil sie dem Willen mittelst des urteilenden Verstandes immer nur Teilgüter nahelegen, über die er kraft seiner geistigen Natur und potentiell unendlichen Spannkraft zu herrschen vermag [3]. Aber daß sie, richtig oder nicht richtig geleitet, für die Bildung der Willensrichtung, die wieder das freie Wählen beeinflußt, große Bedeutung haben, unterliegt keinem Zweifel. Größer noch ist der Einfluß der bereits erworbenen Habitus. Als im Willen tief eingewurzelte Anlage, kann das Laster zur Quelle unzähliger sittlich schlechter praktischer Urteile [4], zuweilen sogar fast wie zu einer zweiten Natur werden, weswegen der tierische Mensch, wie Paulus sagt, kaum mehr imstande ist, sich zu Höherem emporzuschwingen [5]. Dasselbe gilt, im entgegengesetzten Sinne, von der Tugend. Sie vermittelt ebensosehr den ungetrübten Einfluß der spekulativen Ordnung, des Wahren und Guten an sich, als sie selber, weil sie eine feste Anlage zum guten Handeln ist, zu richtigen, praktischen Urteilen führt [6]. Bezeichnend sagt Thomas : Was Keuschheit ist, sagt uns die Wissenschaft, wie keusch zu leben ist, das weiß am besten der Keusche [7].

Im Anschlusse an das Gesagte sollten wir noch von einem *übernatürlichen Willensprimat* reden, den wir aber nur erwähnen. Auch der Glaube ist eine freie Willenstat ; denn im Glaubensakt muß, weil die Glaubenswahrheit nicht innerlich evident ist, der von der Gnade bewegte Wille den Verstand ebenfalls quoad specificationem bewegen [8]. Und da auf dem Glauben das ganze übernatürliche Leben der Hoffnung, Liebe und aller Gnadengeschenke ruht, führt hier der Wille auf der

[1] I-II 57, 5 ad 3.
[2] I-II 57, 5.
[3] I 83, 1 ad 1.
[4] De Malo, 3, 9 ad 7.
[5] II-II 46, 2.
[6] I-II 56, 3 ; 57, 5 ; II-II 60, 1.
[7] II-II 45, 2.
[8] Verit. 14, 1.

ganzen Linie das Szepter [1]. Im Jenseits freilich, wo der Glaube zum Schauen, die Hoffnung erfüllt und die Liebe im schauenden Erkennen beglückt wird, tritt der Verstand wieder in seine angestammten Hoheitsrechte ein.

So haben wir bei Thomas sowohl einen Primat des Verstandes als auch des Willens. Und beide sind seinem System organisch eingegliedert. In der Wesensordnung, also in der abstraktiven Erkenntnisordnung, die die Wissenschaft bedingt, ist überall das Wahre und das Erkennen obenan; denn es begründet erst das Gute und das Wollen. Die Macht und die Größe des Guten und des Wollens liegt in der Tätigkeitsordnung, in der Triebkraft des Willens, der zwar nie selbst erkennt und daher immer geführt werden muß, aber auf Erden alle Kräfte des Menschen, auch den Verstand, zum Ziele treibt und daher im konkret praktischen Handeln sogar das praktische Urteil des Verstandes beherrscht, um die Wahlfreiheit zur freien Tat überzuführen.

Auch die Harmonie von Denken und Wollen ist bei Thomas auf der Lehre von *Akt und Potenz* aufgebaut. Das ließe sich aus den Quellen bis ins Kleinste nachweisen. Es genüge, hier nur weniges zu wiederholen. Wissen und Wollen treten uns vorerst in ihrer Unterscheidung als Aktuelles und Potentielles entgegen. Als solches ergänzen sie sich im Menschen gegenseitig und dürfen daher nicht getrennt werden. Allda, wo das Wissen den Primat führt, tritt es dem Wollen als das Aktuierende gegenüber: movens-mobile in ordine specificationis. Die ganze thomistische Theorie von der Wahlfreiheit wurzelt in der Potentialität der Teilgüter in ihrem Verhältnis zum bonum commune, das allein den Willen zu aktualisieren vermag. Hierin liegt dann wieder der Grund, warum der Verstand aus sich allein nicht imstande ist, dem Willen ein bestimmtes Teilgut als Wahlgut vorzuschlagen. Indem der Wille das praktische Urteil des Verstandes vollendet, wird er, als Aktuierender, Herr und Meister über das Urteil des Verstandes und damit über die Wahl und die freie Tätigkeit.

So kommen im Thomismus Verstand und Wille nur auf Grund von Akt und Potenz zu ihrem Rechte und sind, je nach verschiedenen, in ihrer eigentümlichen Natur begründeten Gesichtspunkten, einander organisch und daher harmonisch über- und untergeordnet.

[1] C. G. III 40; II-II 2, 1 ad 3; Verit. 14, 3 ad 10.

4. Harmonie von Einheit und Vielheit in den Naturdingen (Einzigkeit der Substantialform)

Wie sind Einheit und Vielheit miteinander zu vereinen ? Formell genommen sind sie unversöhnliche Gegensätze. Was einheitlich ist, kann als solches unmöglich vielheitlich sein. Was vielheitlich ist, ist als solches nicht einheitlich. Und doch bestehen in den Naturdingen beide. Sie sind sogar auf das engste miteinander verknüpft. Das Viele entstand ursprünglich aus dem einen und das Viele selber wieder ist ohne die Einheit kein Vieles, wie schon Plato sagt [1]. Ist ja doch das Vielheitliche etwas, was aus verschiedenen Einheiten besteht : « id, quod est ex unis, quorum unum non est alterum. » [2] Wollte man das Einheitliche in den Dingen verneinen, fiele mit ihm zugleich das Viele. Dann gäbe es überhaupt nichts, wie Plato richtig sagt [3]. Ebensowenig kann das Vielheitliche geleugnet werden. Das stünde im Widerspruch mit den evidentesten Tatsachen, dem Werden und der Vielheit der Dinge. Dadurch würde zugleich die Leugnung, die ja eine Vielheit ist, die den Leugnenden, das Leugnen und das Geleugnete voraussetzt, verneint. Beides, Einheit und Vielheit, ist also festzuhalten. Aber wie sind beide trotz ihrer inneren Gegensätzlichkeit zu vereinen ?

Das war schon ein ungeheuer schwieriges Problem des Altertums. Zwei Fragen sind zu beantworten : Wie ist der Ursprung des πολύ aus dem ἕν, des Weltvielen aus Gott, dem absolut Einheitlichen, zu erklären ? Wie läßt sich im Kosmos selbst das tatsächlich bestehende und doch gegensätzliche Einheitliche und Vielheitliche harmonisieren ? Betend glaubte Plotin, der Fürst der Neuplatoniker, die erste Frage gelöst zu haben [4]. Faktisch hat weder er sie befriedigend gelöst noch Plato noch Aristoteles. Nicht einmal Philo von Alexandrien, dem als Juden das Alte Testament bekannt war. In das fast undurchdringliche Dunkel dieser Frage brachte erst die klare christliche Idee vom freien göttlichen Schöpfungsakte Licht. Damit erhielt das Werden und die unbeschreibliche Vielheit der Weltdinge in Gott, der ersten Wirk- und Exemplarursache, ihre Einheit. — Die zweite Frage lautet : Wie sind die beiden

[1] Parmenides, 165 d, ed. Didot, I 656, 51.
[2] I Sent. d. 24, q. 1, a. 3 ad 2.
[3] Ib., 166 c, ed. Didot, I 657, 14.
[4] En. V, l. 1, c. 6, ed. Didot, 302, 20.

Gegensätze Einheit und Vielheit in den einzelnen Weltdingen miteinander vereinbar ? Die Eleaten hatten zugunsten des Seins und des Einheitlichen das Werden und das Viele, Heraklit zugunsten des Werdens und des Vielen das Sein und das Einheitliche verneint. Weder das eine noch das andere war eine Lösung der Frage, sondern vielmehr eine Vergewaltigung der Gegebenheiten. Den übrigen Vorsokratikern kam die Schwierigkeit des Problems kaum völlig zum Bewußtsein. Das galt vielleicht auch von Plato, den seine grundlegende Annahme einer irdischen « Scheinwelt » ohnehin zeitlebens stark zu den Eleaten hinzog. Jedenfalls hat er die Schwierigkeit nicht gelöst. Erst *Aristoteles* mit seiner Theorie von Akt und Potenz weist neue Bahnen. Wir wollen mit einigen kurzen Sätzen seine Position markieren. Aber sie sind wichtig, weil wegweisend für Thomas.

Jegliches Sein ist das, was es ist, durch die Einheit, d. h. daß es ein ἕν, ein unum ist [1]. So ist die Einheit aller Dinge Maßstab : « πάντων μέτρον τὸ ἕν » [2]. Was keine Teile, also keine Vielheit besitzt, ist einheitlich in sich ; was Teile besitzt, ist es durch die Einheit der Teile im Dritten, im einheitlich Ganzen [3]. Das Einheitliche ist als solches unteilbar, das Vielheitliche teilbar. Sie sind also formelle Gegensätze, die sich, auf dasselbe bezogen, ausschließen. Dasselbe actu Vielfältige ist nie ein actu Einheitliches [4]. Aber was potentiell vielheitlich ist, kann in ein und demselben actu einheitlich sein. Die potentielle Vielheit widerspricht somit der aktuellen Einheit nicht. Damit ist der Streit zwischen Eleaten und Heraklit im Prinzip gelöst [5]. Damit ergibt sich der weitere berühmte aristotelische Satz : *Es ist innerlich unmöglich, daß aus mehreren aktuellen Substanzen ein einheitlich drittes substantielles Sein entstehen kann ; denn was aktuell zwei ist, kann nicht aktuell eines sein, wohl aber kann, was potentiell zwei ist, aktuell eines sein* [6]. Mit anderen Worten : dasselbe wäre zugleich teilbar und unteilbar, was einen inneren Widerspruch bedeutete. Daher ist eine Wesenseinheit in den körperlichen Substanzen, die ja notwendig eine

[1] Met. IX 2, 1053 b 25 (II 576, 10) ; Thomas, I 11, 1.
[2] Met. IX 1, 1053 a 19 (II 575, 15).
[3] Met. VII 6, 1045 a 7 ss. (II 562 s.) ; Thomas, I 11, 1.
[4] Met. IX 3, 1054 a 20 ss. (II 576 s.) ; Thomas, I 11, 2.
[5] Phys. I 2 ss., 184 b 15 ss. (II, 248 ss.).
[6] Met. VI 13, 1039 a 3-6 (II 553, 42-45) : Ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν.

Mehrheit von Teilen besitzen, nur möglich aus einem potentiellen Prinzip, d. h. der Materia prima, und der substantiellen Form als aktuierendem Prinzip, das dem Kompositum die Aktualität und Vollkommenheit verleiht [1]. Die Einheit macht auch den Menschen zum Menschen. Und ganz dem Gesagten entsprechend ist auch er nur dann einheitlich, wenn Leib und Seele als Vereinigung von Potenz und Akt, Materie und Form gefaßt werden [2]. In dieser Auffassung und nur in dieser erhalten die beiden berühmten aristotelischen Definitionen der Seele ihre richtige Beleuchtung: « Die Seele ist die *substantielle Form eines lebensfähigen physisch-organischen Körpers* » [3], und sie ist « *das erste Prinzip, durch das wir leben, empfinden und denken* » [4].

Die Tragweite des Problems

Obgleich bahnbrechend, ist doch nicht alles, was Aristoteles über die substantielle Einheit der Naturdinge geschrieben hat, klar. Sicher hat er in diesem Punkte seine Theorie von Akt und Potenz nicht ganz bis zu Ende gedacht. Jedenfalls muß das, was wir soeben über die Möglichkeit der Einheit der Körpersubstanz gleichsam aus ihm herausgerissen haben, auf den Leser einen sehr fragmentarischen Eindruck machen.

Aber diese Fragmente sind wichtig. Wichtig sind sie, weil Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert sie in einer hart umstrittenen Frage zur Voraussetzung nahm und mit eiserner Logik weiter ausbaute. Wichtig sind diese Fragmente, weil sie uns klar sagen: Die Möglichkeit der stofflichen Substanz ist innerlich notwendig bedingt durch die *Harmonie der Vielheit der Teile in der Einheit des Ganzen.* Ohne diese Wesenseinheit des Vielen gibt es überhaupt keine körperliche Substanz. Die *unio substantialis* tritt hier mächtig in den Vordergrund der materiellen Weltprobleme. Ja wir übertreiben nicht, wenn wir sagen: Die Erkenntnis der Existenz und des Bestandes selbständiger Weltdinge hängt von der nachgewiesenen Möglichkeit der unio substantialis ab. Denn — wir wiederholen den Gedankengang in seiner Verkettung nochmals — jegliches Sein ist das, was es ist, nur durch die Einheit;

[1] De Anima II 1, 412 a 6-10 (III 444, 14-19).

[2] Met. VII 6, 1045 a 23 s. (II 563, 9).

[3] De Anima II 1, 412 a 20, 27 s., b 5 s. (III 444, 29, 37 s., 44): ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ καὶ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

[4] Ib. 2, 414 a 12 s. (III 446, 52 s.): τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.

die Vielheit der Akzidenzien hat ihre Einheit und daher ihr Sein nur im Subjekte, in der Substanz, der sie anhaften und ohne die sie gar nicht wären, weil sie nur in ihr sind und sein können ; das Sein und der Bestand der materiellen Substanz ruht wieder in der Einheit der Teile im einheitlich Ganzen. Gibt es das nicht, so gibt es keine Substanz und folgerichtig auch keine Akzidenzien, und weiter folgerichtig : überhaupt keine Weltdinge. Damit tritt die Frage von der unio substantialis nicht allein in den Vordergrund der materiellen Weltprobleme, sondern sie rückt in das Zentrum derselben. Die Erkenntnis von Eigensein und Selbständigkeit der irdischen Weltdinge hängen von ihr ab.

Die Wichtigkeit des Problems springt uns besonders beim *Menschen* in die Augen. Wie verhalten sich Seele und Leib zueinander ? Ihre Vereinigung bedingt die Einheit und damit das Sein des Menschen. Die Tragweite dieser unio substantialis übersteigt alle übrigen, weil sie eine besondere Schwierigkeit birgt und ein besonderes Interesse hat, denn der Mensch ist sich selbst doch immer am nächsten.

Eine besondere Schwierigkeit. Durch seine geistige Seele ragt der Mensch in eine höhere Welt hinein, und das Licht der wunderbaren Geisteswelt, der Gegenstand seines tiefsten und edelsten Sehnens und Strebens, bestrahlt ihn wie die Sonne den Gletscherfirn. Doch ist er durch seinen Leib in Sein und Tätigkeit, selbst seinem höheren Schaffen, seinem Denken und Wollen nach, ein tief in der Erdscholle wurzelnder Baum, ein bodenständig irdisches Wesen. Das war auch der Grund, warum die Aristoteliker ihn seinem spezifischen Wesen nach immer zu den Gegenständen der « scientia physica » rechneten. In dieser Doppelstellung liegt die angedeutete besondere Schwierigkeit. Der gewaltige Gegensatz von Seele und Leib, Geist und Materie hat die größten Geister der Weltgeschichte davon abgehalten, eine zu intime Vereinigung beider zuzugeben. Wir denken hier natürlich zunächst an Plato, Plotin und an die extravaganten Gedankengänge so vieler extremer Mystiker in- und außerhalb des Christentums. Aber auch die seltsame Interpretation des aristotelischen νοῦς ποιητικός bei Alexander von Aphrodisias und Averroes ist vielsagend. Vielleicht hätten die christlichen Aristoteliker ohne den Gedanken an die Menschwerdung des Gottessohnes nie den Wagemut besessen, die letzten Konsequenzen aus der unio substantialis von Seele und Leib zu ziehen.

Anderseits war die Wesenseinheit von Seele und Leib freilich auch ein Postulat unseres höchsten eigenen menschlichen Interesses. Das

ist kein Zweifel. Und das gab dem Problem eine weitere besondere Bedeutung. Wie sollte man ohne diese unio von Seele und Leib das tatsächliche Zusammenwirken der verschiedenen physischen und psychischen Kräfte, die gegenseitige Abhängigkeit der höheren und niedrigeren Potenzen erklären, wie den Menschen als Ganzes fassen, wie von einem selbständigen, in sich abgeschlossenen persönlichen Wesen reden und ihn als ein rechtsfähiges, individuell und sozial verantwortliches Wesen auffassen ? Noch größer ist die theologische Bedeutung dieser Wesenseinheit. Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen : *Die Lehre von der Wesenseinheit von Seele und Leib ist die einzige solide Grundlage einer verständnisvollen persönlich-rechtlich-sozial-pädagogischen Auffassung des Menschen.*

Die Stellung des hl. Thomas

Thomas von Aquin war sich mehr als jeder andere Denker im 13. Jahrhundert der Tragweite dieser Frage bewußt.

Dafür legen die vielen Schriften Zeugnis ab, in denen er zu der Frage eingehend Stellung nahm, und wo er in letzter Linie stets Prinzipien aufstellt, die für die unio substantialis der gesamten Naturordnung, d. h. aller Naturdinge, gelten. Wir erwähnen hier neben den Kommentaren zu Petrus Lombardus die Quaestio disputata De Anima mit ihren zwölf ersten Artikeln. Das zweite Buch der tiefsinnigen Summa Contra Gentes bietet in den Kapiteln 56-77 ein fast unerschöpfliches Beweismaterial für die unio substantialis der Seele und des Leibes. Die Quaestio 76 der prima pars der Summa Theologiae beschäftigt sich in acht Artikeln ausschließlich mit unserer Frage. Ihr hat er in gekürzter Form auch die Argumente seines Opusculums De unitate intellectus gegen Siger von Brabant einverleibt. Dort und in der artikelreichen Quaestio disputata De spiritualibus creaturis tritt uns das abgeklärteste Urteil über die schwierige Frage entgegen. In den drei ersten Quodlibeta werden einige Fragen berührt, in denen Thomas die Theorie, die er in den Disputationen von 1269-1270 verteidigt hat [1], auf theologisches Gebiet anwendet. Die frühere Ansicht, der zufolge der Aquinate noch einen eigenen Traktat De unitate formae verfaßt hätte, ist, wie De Wulf dargetan hat [2], wenig begründet.

[1] Quodl. I, q. 4, a. 6 ; Quodl. II, q. 1, a. 1 ; Quodl. III, q. 1, a. 1 ; q. 8, a. 20.
[2] Gilles de Lessines, De unitate formae (Les Philosophes belges I, Louvain 1902) 49-51.

Wir würden den Rahmen dieser Studie ungebührlich überschreiten, wollten wir die fast unerschöpflichen Gedankengänge und scharfsinnigen Beweise des hl. Thomas in der Darstellung der ganzen Frage bis ins einzelne verfolgen. Hier sei nur bemerkt, daß die Präzision der historischen Angaben auch einen modernen Historiker frappieren könnte.

Im übrigen kann es sich hier für uns nur darum handeln, methodisch und inhaltlich einige leitende Gesichtspunkte herauszuheben, um den Aufbau der Beweisführung des Aquinaten zu zeigen.

Thomas verteidigt in der ganzen Abwandlung des Problems eigentlich zwei Thesen, die verschiedene Gegner widerlegen und methodisch verschieden behandelt werden, in der Darstellungsweise jedoch nicht scharf getrennt sind, weil sie sachlich ein und dasselbe beweisen sollen, nämlich die unio substantialis der geistigen Seele und des Leibes im Menschen. Wir können die Thesen folgendermaßen formulieren : 1. Die geistige Seele muß tatsächlich die substantielle Form des Leibes sein ; es gibt also wirklich eine Wesenseinheit von Seele und Leib. 2. Die geistige Seele ist die einzige substantielle Form des Menschen, d. h. die tatsächlich vorhandene Wesenseinheit zwischen Seele und Leib ist nur möglich, wenn die Seele die einzige Wesensform des Kompositums ist. Es ist klar, daß die beiden Sätze notwendig ineinandergreifen, weil der erste in den Augen des hl. Thomas sachlich bereits den zweiten enthält und ohne den zweiten nach Thomas unhaltbar wäre. Und doch sind die Sätze auch verschieden, wie wir gleich sehen werden.

I. *Die geistige Seele ist tatsächlich die substantielle Form des Leibes.* Auf was bezieht sich diese These ? Welches sind ihre Gegner ? Wie wird sie bewiesen ? Die Beantwortung dieser drei Fragen enthüllt sofort den Eigencharakter der ersten These.

1. *Gegenstand* derselben ist der tatsächliche Nachweis, daß im Menschen Seele und Leib sich wie forma substantialis und Materie verhalten müssen, daß es also eine unio in essendo geben muß : die Existenz der unio substantialis [1].

2. *Gegner* dieser These sind bewußt sicher nicht die sogenannten Augustinisten des 13. Jahrhunderts ; denn im Gegensatz zu den alten Platonikern verteidigen sie alle, Franziskaner, Dominikaner, Weltpriester, trotz der Mehrzahl der Formen, die unio substantialis von Seele und Leib. Auch Duns Scotus hält unsere erste These für apodik-

[1] I 76, 1.

tisch beweisbar [1]. Und selbst jene wenigen Augustinisten, die im 13. Jahrhundert noch die Dreiheit der Seele annahmen, verteidigen sie nicht mehr im Sinne des Altplatonismus. Sie halten die unio substantialis dennoch für notwendig und möglich. Wer sind also die Gegner der ersten These ? Thomas bezeichnet sie selbst. Zu ihnen gehören jene, die die Seele nur als motor des Leibes betrachten, wie Plato und seine Anhänger [2], oder jene, die jede geistige Einzelseele leugnen und das höhere menschliche Erkennen bloß dem zeitweiligen Einwirken eines Sphärengeistes zuschreiben [3], wie *Averroes* und die Averroisten mit Siger von Brabant [4]. Sie alle leugnen bewußt jede Seinseinheit von Seele und Leib und ersetzen sie durch eine bloß akzidentelle Tätigkeitseinheit [5].

3. *Beweisquelle* dieser These ist nur die Erfahrung. Den Platonikern macht Thomas offen den Vorwurf, daß sie im Gegensatze zu Aristoteles das Problem nicht aus der Sinneserfahrung, sondern a priori zu lösen versuchten [6]. Er selbst stützt sich da, wo er ex professo den Satz von der Seele als spezifischer Form des Leibes beweist, nur auf die innere und äußere Erfahrung, auf die Erfahrungstatsachen : Die Seele ist erstes Prinzip des lebenden Leibes ; Leben, Fühlen und Denken in ihrer tatsächlichen Abhängigkeit und Einheit finden nur durch ein einheitliches gemeinsames Seinsprinzip, Seele und Leib, ihre Erklärung und müssen von ein und derselben Seele ausgehen, gemäß der aristotelischen Definition : « Die Seele ist das erste Prinzip, durch das wir leben, empfinden und denken » ; jeder erfährt an sich selbst, daß das Denken und daher auch die intellektuelle Seele sein persönliches, zur Natur gehörendes Eigengut ist ; ohne diese Annahme wäre die Schwächung der Tätigkeit einer Fähigkeit durch die Intensität einer anderen nicht erklärbar [7] ; infolgedessen ist die averroistische Auffassung von einem einzigen, numerisch allen Menschen gemeinsamen Denkprinzip, wie immer es gefaßt werden mag, absolut unhaltbar [8]. Denn auch das

[1] Opus Oxon. IV, d. 43, q. 2.
[2] I 76, 1 ; I 76, 3 ; I 76, 7 ; C. G. II 57 u. 58 ; Q. disp. de Anima, a. 1 u. 11.
[3] I 76, 1 ; C. G. II 59, 73.
[4] Über Sigers schwankende Haltung in dieser Frage vgl. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites II (Louvain 1942) 642-662.
[5] Spirit. Creat. a. 2.
[6] Ib. a. 3.
[7] I 76, 1 ; C. G. II 57 u. 68 ; I 76, 3.
[8] I 76, 2 ; C. G. II 59 u. 56.

erfahren wir in uns, daß sowohl die Tätigkeit des Intellectus possibilis wie jene des agens in uns sind : « Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. »[1] — Thomas geht also ganz empirisch vor.

II. *Die geistige Seele ist die einzige substantielle Form des Menschen.* Was bedeutet dieser zweite Satz ? Welches sind seine Gegner ? Wie wird er bewiesen ? Die Beantwortung dieser drei Fragen wird das Wesen der zweiten These beleuchten.

1. *Bedeutung :* Mit diesem Satz schließt Thomas jede Mehrzahl der substantiellen Formen im menschlichen Kompositum aus. Sein Gedankengang ist folgender : die intellektuelle Seele, welche die substantielle Form des Leibes ist — das wird als bewiesen vorausgesetzt [2] —, schafft im Menschen nur dann eine wirkliche unio substantialis von Seele und Leib, wenn sie die einzige substantielle Form des Kompositums ist, so daß sie diesem das ganze aktuelle Sein : das Körpersein, das Lebendigsein, das Sinneswesensein, das Menschsein gibt. Mit anderen Worten : die Vereinigung muß unmittelbar zwischen Seele und Materia prima als reiner Potenz stattfinden [3].

2. Die *Gegner* der These : Hier tritt Thomas dem gesamten 13. Jahrhundert entgegen, das eine substantielle Vereinigung von Seele und Leib trotz und mit einer Mehrzahl von Formen in ein und demselben Subjekte für möglich hielt. Über die Anhänger dieser Ansicht haben wir früher eingehender berichtet. Thomas kennt sie gut. Er wendet sich gegen die Komposition von Materie und Form in der intellektuellen Seele [4], gegen jede Aktualität der Materia prima [5], gegen die Seelendreiheit im Menschen, der ganz wenige Scholastiker auch im 13. Jahrhundert noch huldigten [6], gegen eine eigene forma corporeitatis [7], die alle, selbst Albert d. Gr., noch festhielten. Er kennt jene ultrarealistische Richtung seiner Zeit, die mit Gundissalinus und Roger Bacon die verschiedenen Abstraktionsgrade, Gattungs- und Artbegriffe hypostasierte, und er führt diese Meinung auf die « Fons vitae » des Avicebron zurück [8], was durch die Resultate der modernen

[1] Q. disp. de Anima, a. 5. [2] I 76, 4 u. 7 ; C. G. II 71.
[3] I 76, 4 u. 7 ; Spirit. Creat. a. 3 ; C. G. II 71.
[4] Spirit. Creat. a. 1 ; C. G. II 50 ; Q. disp. de Anima, a. 6 ; I 75, 5.
[5] I 76, 4. In Quodlib. III 1 betont er die reine Potentialität der Materia prima so scharf, daß nach ihm auch Gott sie nicht ohne Form schaffen könnte.
[6] I 76, 3 ; Q. disp. de Anima, a. 11.
[7] I 76, 4 u. 7 ; C. G. II 71 ; Spirit. Creat. a. 3.
[8] Spirit. Creat. a. 3 ; Q. disp. de Anima, a. 9.

Geschichtsforschung bestätigt wird. Auch die rationes seminales als der Materia prima einverleibte Halbformen verwirft er [1]. Im Gegensatz zur herrschenden Auffassung stellt er die berühmte These auf : « Impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva. » [2] Wir sagen nicht zuviel, wenn wir behaupten : dieser Satz war eine Kampfansage an die ganze wissenschaftliche Welt seines Jahrhunderts.

3. *Beweis* dieser These : Hier ist Thomas nicht Empiriker wie in der vorigen These, die er aber, wie gesagt, voraussetzt. Hier ist er eminent Metaphysiker, wie der Gedankengang in De spirit. creaturis, a. 3 in Übereinstimmung mit den übrigen Hauptquellen I 76, 4, De Anima, a. 3 ; C. G. II 57, es zeigt. Die Einheit macht jedes Ding zu dem, was es ist ; einheitlich ist es durch den Akt ; aktuell ist es durch die Form, sei sie substantiell oder akzidentell ; ist dem so, dann ist eine Mehrzahl von aktuellen substantiellen Formen in ein und demselben Subjekte ein Ding der Unmöglichkeit, denn : 1. Jede der Formen konstituiert als Prinzip der Einheit schon für sich eine aktuelle Substanz und mehrere Formen mehrere Substanzen, d. h. eine Vielheit ; ein und dasselbe kann aber nicht zugleich aktuell einheitlich und vielheitlich sein ; daher das Prinzip, das für die ganze Naturordnung gilt : « Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu. » — 2. Aus dem inneren Wesen der forma substantialis und accidentalis erweist sich die pluralitas formarum als unhaltbar ; denn die Substantialform ist eine solche, weil sie das Sein schlechthin (esse simpliciter) gibt, während die forma accidentalis, immer zur Substanz hinzutretend, nur ein nebensächliches Sein hinzufügt. Bei mehreren Substantialformen in ein und demselben Subjekte sind also jene Formen, die zur ersten hinzutreten, überhaupt keine formae substantiales, sondern nur accidentales. Auch dieses Argument gilt für die ganze Naturordnung. — 3. Eine Mehrzahl substantieller Formen in ein und demselben Subjekte würde jede Erzeugung verunmöglichen ; denn diese ist als mutatio substantialis ein Übergang von einem substantiellen Nichtsein zum Sein. Bei mehreren Formen und vor allem bei einer bereits aktuellen materia prima würde aber das Erzeugte vor der Erzeugung bereits als Substanz existieren, also würde es nicht werden, also gäbe es überhaupt keine

[1] II Sent. d. 18, q. 1, a. 2 ; I 115, 2.
[2] I 76, 4.

generatio und corruptio. Dieses Argument gilt ebenfalls für die ganze Naturordnung. — 4. Der metaphysischen Ordnung folgt die logische der Aussage. Auch die Gegner müssen zugeben, daß Substanz, Körpersein, Lebendigsein, Sinneswesensein und Menschsein vom Individuum Petrus wesentlich, d. h. per se necessario, ausgesagt werden. Das wäre aber ausgeschlossen, wenn jeder dieser Seinsgrade in ein und demselben Subjekte von einer anderen aktuellen Form herrührte ; dann wäre eine Wesensaussage derselben unmöglich [1]. — Trotz seiner speziellen Anwendung auf den Menschen gilt auch dieses Argument für die ganze Naturordnung. Folgerichtig gibt es im Menschen nur eine forma substantialis, nämlich die intellektuelle Seele, die, als höhere Form direkt mit der Materia prima sich vereinigend, potentiell alle anderen enthält und dem menschlichen Individuum das ganze aktuelle Sein gibt, d. h. das Menschsein, das Sinneswesensein, das Lebendigsein und auch das Körpersein als solches [2], weshalb schon Aristoteles sagt : Die Seele ist die substantielle Form eines physisch-organischen Körpers [3].

Erwägen wir noch einen Augenblick die vier Gründe, die Thomas für die Einzigkeit der Form anführt. Welches ist der tiefste und ausschlaggebendste ? Ohne Zweifel der erste. Da führt er die These von der pluralitas formarum auf einen inneren metaphysischen Widerspruch zurück. Ein und dasselbe kann nicht zugleich actu mehrheitlich und einheitlich sein ; denn Einheit und Vielheit schließen sich innerlich formell aus. Daß Thomas selbst zuletzt alles auf diesen unwiderlegbaren Satz zurückführen wollte, bezeugen die Quellen [4]. Ihrem Ursprunge nach läuft die ganze thomistische Lehre auf Aristoteles zurück ; denn wie wir früher sahen, hat schon er eine Wesenseinheit von mehreren aktuellen Substanzen als innerlich unmöglich abgelehnt. Nur das potentiell Viele kann aktuell einheitlich sein. Diesen großen aristotelischen Gedanken hat Thomas, im Gegensatz zu seinen großen

[1] Die drei ersten Gründe finden sich bei Thomas in De spirit. creat. a. 3 u. I 76, 4 ; der vierte, auch in De Anima, a. 11, in C. G. II 57 und anderwärts.

[2] Spirit. Creat. a. 3 : Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens.

[3] I 76, 4 ad 1 ; Q. disp. de Anima, a. 10.

[4] Der Satz : « ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter » findet sich in verschiedenen Formen in allen Werken, in denen Thomas die Frage speziell behandelt, so Spirit. Creat. a. 3 ; Q. disp. de Anima, a. 11 ; C. G. II 56 ; I 76, 4 ad 4.

Zeitgenossen, bis in seine letzten Konsequenzen mit eiserner Logik weiter entwickelt und daher die Einzigkeit der substantiellen Form proklamiert. Da auf dieser Theorie allein die Möglichkeit ruht, die Einheit und Vielheit der Weltdinge und daher ihres Bestandes wissenschaftlich zu erklären und festzuhalten, springt die enorme Tragweite der Lösung in die Augen. Der Kampf, den Thomas hier führte, war ein Kampf *für die Harmonie der Vielheit der Weltdinge in der Einheit*, von der Existenz und Bestand, Wohl und Weh, Sein und Nichtsein der materiellen Welt und speziell des Menschen abhängt.

Hat Thomas die Einzigkeit der forma substantialis schon von Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn an gelehrt, oder hat er selbst eine Evolution durchlebt ? Das letztere dürfte, wie schon De Wulf gesagt hat [1], zutreffen. Jedenfalls ist seine Stellung im ersten Buche des Sentenzenkommentars noch eine schwankende [2]. Sicher ist schon bei Abfassung des zweiten Buches des Sentenzenkommentars die Lehre von der einzigen substantiellen Form in ein und demselben Subjekte festzustellen [3] ; in den Contra Gentes, der Quaestio disputata De Anima und De spiritualibus creaturis und endlich in der Summa theologiae, wo er über die Frage einen eigenen Artikel einsetzt (I 76, 4), läßt seine Stellung an Klarheit, Präzision und Stetigkeit nichts zu wünschen übrig.

Schwere Stürme

Der zweite Lehraufenthalt des hl. Thomas an der Universität Paris (1269-1272) stand im Zeichen des Sturmes. Roger Bacon hatte soeben seine Hauptwerke, in denen es an bitteren persönlichen Schmähungen gegen Thomas und Albert nicht fehlte, an den Papst gesandt und der Öffentlichkeit übergeben. Auch dauerte der Kampf gegen die Partei Wilhelms von St. Amour, gegen dessen Angriffe einst Albert,

[1] Gilles de Lessines, 47-48.

[2] I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 : Sed prima forma, quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur. Im folgenden Art. 3 sagt er allerdings dann : Anima autem comparatur ad corpus ut eius forma, a qua totum corpus et quaelibet pars eius habet esse sicut a forma substantiali. Aber diese Redeweise kann man auch bloß auf die Belebung beziehen. Sie findet sich übrigens auch bei den andern Vertretern der Pluralitas formarum.

[3] In II Sent. d. 12, a. 4 bezeichnet er alle Formen, die zur ersten hinzutreten, als akzidentelle. In II Sent. d. 18, q. 1, a. 2 nennt er die Materia prima « pure passiva », verwirft die rationes seminales und erklärt : omnis forma, quae advenit post aliquod esse substantiale, est forma accidentalis.

Bonaventura und Thomas Schulter an Schulter gekämpft hatten, im Verborgenen noch fort, und die Führung lag, fast wie selbstverständlich, in den Händen des Aquinaten. In den gleichen Zeitraum fällt der gewaltige Geisteskampf des hl. Thomas gegen Siger von Brabant, den scharfsinnigen Führer des lateinischen Averroismus. Aber das war nicht das Bitterste für den bewunderten Pariser Lehrer. Denn im Prinzipe standen in dieser Geistesschlacht die sogenannten Augustinisten an seiner Seite, wenn auch nicht ohne jeden mißgünstigen Gedanken, wie es scheint. Übrigens wurden am 10. Dezember 1270 von Stephan Tempier, Bischof von Paris, 13 averroistische Sätze, die zum Grundstocke der Sigerischen Lehre gehörten, verurteilt [1]. Hier hatte also Thomas in der Verteidigung der unio substantialis zwischen der intellektuellen Seele und dem Leibe im Menschen den Sieg davongetragen; denn an der Spitze der verurteilten 13 Thesen steht der Satz: « Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. »

Unvergleichlich schmerzlicher mußte für Thomas der gleichzeitige Kampf für die *einzige forma substantialis* des menschlichen Kompositums sein. Der Franziskaner John Peckham, der spätere Primas von England, berichtet uns in drei Briefen über den ersten Zusammenstoß, den Thomas um das Jahr 1270 in Paris mit seinen Gegnern hatte [2]. Peckham war als Pariser Dozent Augenzeuge davon gewesen. Darnach hatte Thomas in öffentlicher Disputation vor Bischof Stephan von Paris und sämtlichen Magistri der theologischen Fakultät die Einzigkeit der forma substantialis, demütig zwar und unterwürfig, aber unerschrocken verfochten [3]. Schmerzlich mußte dieser Kampf für Thomas sein, weil er darin völlig vereinsamt und verlassen dastand. Nicht allein Bischof Stephan stand mit der ganzen theologischen Fakultät von Paris seiner Lehre feindlich gegenüber, sondern auch seine Ordensbrüder hatten ihn darob scharf angegriffen [4]. Die Einzigkeit der Form war eine Lehre, die bis in jene Zeit der *ganzen Welt* (« totus mundus ») fremd gewesen war [5]. Aber, wie es scheint, drohte Thomas schon damals Schlimmeres.

[1] Chart. Univ. Paris. I, n. 432.

[2] Die drei Briefe sind datiert vom 7. Dezember 1284, 1. Januar 1285 und 1. Juni 1285. Sie sind im Chart. Univ. Paris. I, n. 517, 518 u. 523 veröffentlicht.

[3] Ib. n. 518.

[4] Ib. n. 523 : Cum pro hac opinione ab episcopo Parisiensi et magistris theologie, etiam a fratribus propriis argueretur argute ...

[5] Ib. n. 517.

Das Thema, welches damals in Paris zur öffentlichen Diskussion gestellt wurde, war eigentlich nicht direkt die These von der unitas formae substantialis, sondern der theologische Satz, ob der Leib Christi nach dem Tode bis zur Auferstehung numerisch derselbe gewesen sei wie der lebendige [1]. Das hatte Thomas kraft seiner Lehransicht von der einzigen forma substantialis im Menschen bestritten, weil er von seinem Standpunkt aus jede eigene forma corporeitatis ablehnen mußte [2]. Kurze Zeit vor der Verurteilung Sigers von Brabant hatte ein Pariser Dominikaner, wahrscheinlich Aegidius von Lessines, 15 Sätze an Albert den Großen in Köln zur Begutachtung gesandt. Von den 15 Sätzen waren die ersten 13 die gleichen averroistischen Thesen, die bald nachher, am 10. Dezember 1270, verurteilt wurden. Die beiden letzten von den 15 Sätzen waren genau die beiden thomistischen Lehransichten vom Leibe Christi im Grabe und von der Einfachheit der geschaffenen geistigen Substanzen [3]. Dieser Vorfall zeigt, wie man in jener Zeit auch im Dominikanerorden, selbst in Kreisen, die mehr der neueren Richtung angehörten — dazu gehörte Aegidius schon damals, was seine Zuflucht zu Albert beweist —, dem Aquinaten mit einem gewissen Mißtrauen begegnete, und zwar wegen seiner Lehre von der einzigen Form im Menschen. Die Verbindung der averroistischen Sätze mit den beiden thomistischen Thesen über die Einzigkeit der Form legt aber auch die Vermutung nahe, daß man kirchlicherseits schon damals in Paris ursprünglich auch eine Verurteilung des hl. Thomas im Schilde führte, obwohl sie tatsächlich unterblieb. Aber auch der bloße Versuch, Thomas mit Siger zu verurteilen, mußte für den Englischen Lehrer, der im bitteren Kampfe gegen den Averroismus für die Orthodoxie die Führerrolle gespielt hatte, überaus schmerzlich sein.

Hier ist es wohl am Platze, die Stellung *Alberts des Großen* klarer zu zeichnen. War Albert vor 1270 ein Anhänger der Unitas formae substantialis ? Und wenn nicht, war er es, von Thomas beeinflußt, wenigstens nachher ? Oder hat Thomas vielleicht sogar seine Theorie von Albert übernommen ?

[1] Vgl. ib. n. 518, Anm. 3.

[2] Quodlib. II 1.

[3] MANDONNET hat die 15 Fragen des Aegidius mit der Antwort Alberts veröffentlicht : « Alberti Magni de quindecim problematibus », in : Siger de Brabant II (Les Philosophes belges VII, Louvain [2]1908) 29-52.

Im letzten Falle wäre es nicht leicht zu verstehen, wie die These des hl. Thomas im Jahre 1270 in Paris einen solchen Sturm entfachen konnte und wie man sie dort als eine total neue ansehen konnte. Doch seien wir vorsichtig. Sicher ist, daß Albert eine Reihe von Lehren gegen die sogenannten Augustinisten verfocht, die unstreitig auf dem direkten Wege zur Einzigkeit der Form lagen, wie z. B. seine Auffassung von der Materia prima als reiner Potenz [1], die Leugnung der Zusammensetzung von Materie und Form in der Seele [2], die Leugnung jeder Mehrzahl von Seelen im Menschen [3]. Hat er den großen aristotelischen Gedanken zu Ende gedacht ? Hat er nicht im Menschen eine eigene forma corporeitatis oder im Körper mehrere formae angenommen ?

Hier liegt die Schwierigkeit. Bis zum Ausbruch des Sturmes gegen Thomas scheint ihm das Problem gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein [4]. So war es auch bei seinen Zeitgenossen. Die eigene forma corporeitatis galt als etwas Selbstverständliches. Natürlich sagt auch Albert von der Seele, daß sie dem Leibe Sein und spezifische Wesenheit verleihe : « dat ei esse et speciem » [5]. Aber gemeint ist da nicht das Körpersein als solches, sondern das Lebendsein ; denn, erklärt er selbst, « vivere secundum Aristotelem viventibus est esse » [6]. Übrigens hat De Wulf bewiesen, daß Albert in ein und demselben Körper substantielle Elementarformen als aktuell weiterbestehend annahm [7], was Thomas kategorisch ablehnte [8].

Hat Albert nach dem Jahre 1270 unter dem Einflusse seines Schülers die Einzigkeit der Form gelehrt ? War Alberts Gutachten an Aegidius von Lessines über die Frage, ob der tote Leib Christi der-

[1] Summa de Creat. tr. 1, q. 2, a. 2-4 ; I Sent. d. 35, a. 10.

[2] Ib. a. 5 ; Summa theologica p. II, tr. 12, q. 72, m. 2 ; De Anima III, tr. 1, c. 11 ; De causis et processu Universitatis II, tr. 2, c. 18.

[3] Summa de Creat. p. II, tr. 1, q. 7 ; q. 78 ; Summa theologica p. II, tr. 12, q. 70, m. 3.

[4] Vgl. A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. (Beiträge IV, 5, Münster 1903) 25.

[5] Summa de Creat. p. II, tr. 1, q. 4, a. 2.

[6] Ib. a. 5.

[7] De Caelo et Mundo III, tr. 2, c. 1 : Elementorum formae duplices sunt, scl. primae et secundae. Primae quidem sunt, a quibus est esse elementi substantiale ... et secundae sunt, a quibus est esse elementi et actio. Et quoad primas formas salvantur meo iudicio in composito ... et quoad secundas formas sive quoad secundum esse non remanet in actu, sed in potentia. — De Wulf, Gilles de Lessines, 42 u. 45.

[8] I 76, 4 ad 4.

selbe gewesen ist wie der lebendige, nicht im Sinne des hl. Thomas abgefaßt ? Man hat es behauptet. Doch hat selbst Mandonnet den oberflächlichen Charakter jenes albertinischen Gutachtens betont [1]. Und wenn man Alberts Antwort mit der Lehre, die Thomas über den gleichen Satz III 50, 5 und Quodl. II, q. 1, a. 1 vorgetragen hat, genauer vergleicht, so sieht man, daß Albert auch da noch die eigene forma corporeitatis im Menschen verteidigt [2]. Wie treu Albert auch nach dem Jahre 1270 noch an seiner forma corporeitatis und damit an einer gewissen Pluralitas formarum festhielt, das bezeugt seine Summa theologica. Ihre Abfassungszeit wird bekanntlich, da in derselben das Konzil von Lyon 1274 erwähnt wird [3], in den letzten Lebensabschnitt Alberts verlegt, sicher nach 1270. Nun finden wir in dieser Summa Redeweisen, die nur ein Anhänger einer Mehrzahl von substantiellen Formen im Menschen anwenden konnte, so, wenn er von der physischen Ordnung sagt : « Uniuscuiusque esse substantiale est actus formae *ultimae* », oder : « Forma autem *ultima* et constitutiva in homine est anima rationalis. » [4] Wo er ex professo von der Vereinigung von Seele und Leib spricht [5], sagt er sogar ausdrücklich, daß die Leibesform und die Seele im Vereinigten als zwei verschiedene Formen unterschieden bleiben : « Est enim quaedam unio ad modum communicationis plurium in uno ; et sic unita remanent distincta secundum *formas* et proprietates suas. » — Kein Zweifel, Albert ist immer ein Anhänger der forma corporeitatis gewesen und geblieben. Thomas stand mit seiner Einzigkeit der Form ganz allein, wie De Wulf richtig sagt ! [6]

Der Wegzug des Aquinaten von Paris an die Hochschule in Neapel (1272) und sein Tod am 7. März 1274 hat den Widerstand seiner Gegner nicht gebrochen. Sie taten alles, um den großen Toten, um den die

[1] Siger de Brabant I, 107.

[2] Albert sagt : Der Leib Christi ist tot derselbe wie der lebendige : « Secundum esse corporis, non simpliciter », d. h. die Körperform ist noch da ; Thomas sagt : « Idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima », d. h. die Seele ist auch die forma corporis.

[3] Summa theologica p. II, q. 122, m. 1, a. 2.

[4] Ib. p. II, tr. 13, q. 77, m. 3. Hier führt er die 36 Gründe gegen den Intellectus numerice unus des Averroes an, die er aus seinem früheren Opusculum « De Unitate intellectus contra Averroem » in die Summa herübergenommen hat.

[5] Ib. p. II, tr. 13, q. 76, m. 1 : Utrum anima rationalis unibilis sit corpori.

[6] Gilles de Lessines, 45.

Wissenschaft und die Kirche trauerten, noch zu schlagen. Stephan Tempier verurteilte am 7. März 1277 unter 219 Sätzen mehrere thomistische Thesen [1]. Der 7. März — Todestag des hl. Thomas — als Datum der Verurteilung hatte vielleicht eine besondere Bedeutung. Doch war die berühmte These von der Einzigkeit der Form nicht unter den verurteilten. Was noch fehlte, sollte bald durch einen anderen nachgeholt werden, und zwar durch einen Dominikaner, einen Ordensbruder des hl. Thomas, der ein glühender Eiferer der alten Richtung geblieben war. Das war Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, der am 18. März 1277 mit 29 anderen Sätzen auch die Einzigkeit der Form des hl. Thomas verurteilte [2]. Damals reiste der greise Albert von Köln nach Paris zur Verteidigung seines großen Schülers. Doch bedeutet seine Intervention nicht eine Stellungnahme für die unitas formae; denn hierin war er mit Kilwardby sachlich einig [3]. Aber das ganze Vorgehen gegen seinen ruhmreichen, von ihm hochgeschätzten Schüler schmerzte ihn bitter. Dazu kam, daß Kilwardby — und Stephan Tempier hatte, wie wir gleich sehen werden, ähnliche Pläne — noch andere grundlegende Thesen der neuen Richtung verurteilte: so die reine Potentialität der Materia, die Einzigkeit der Seele im Menschen [4]. Letzte hatten sogar die meisten Augustinisten des 13. Jahrhunderts mit Albert und Thomas verteidigt. Kilwardbys Verurteilung war somit außerordentlich reaktionär. Dennoch gab sie dem Bischof von Paris den Mut, ebenfalls zu einem neuen und kräftigeren Schlag gegen Thomas auszuholen, nachdem ein Ordensbruder des Seligen seine Hauptthese getroffen hatte. Rom hat, wie John Peckham andeutet, diesen Plan vereitelt [5]. In Paris tobte indessen der Kampf für und gegen die unitas formae weiter. Die These gewann dort in Aegidius von Rom [6] und Aegidius von Lessines [7] zwei in bezug auf Klugheit ungleiche, aber tapfere Verteidiger.

[1] Chart. Univ. Paris. I, n. 473.

[2] Ib. n. 474.

[3] Das geht aus der Verdammungsformel hervor: « Item quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid. » Kilwardby meint also, daß im Tode der Körper als Körper kraft seiner eigenen Form bleibe, und das war auch die Ansicht Alberts in seiner Antwort an Aegidius von Lessines.

[4] Chart. Univ. Paris. I, n. 474.

[5] Ib. n. 517.

[6] Quaestio de gradibus formarum (Venedig 1505).

[7] De unitate formae, ed. De Wulf (Les Philosophes Belges I, Louvain 1901).

Ein besonders bewegtes Nachspiel hatte der Kampf in England. Robert Kilwardby war als Kardinal nach Rom berufen worden. Ihm folgte als Primas der Franziskaner John Peckham. Petrus de Confleto O. P., Erzbischof von Korinth, hatte seinem Ordensbruder Kilwardby wegen der Verurteilung des Aquinaten schwere Vorwürfe gemacht. Robert antwortete entschuldigend, seine Sentenz habe nur den Charakter eines Lehrverbotes gehabt [1]. Der Sturm tobte weiter. England, einst der Herd des Antithomismus, selbst in der dortigen Dominikanerprovinz, zählte bald glühende und stürmische Verteidiger der unitas formae. Nicht ohne Bitterkeit beklagt sich der neue Primas über einen Dominikaner, der emphatisch erklärt hatte, er wolle die Einzigkeit der Form jedermann gegenüber, « contra omnes viventes homines », verfechten [2]. Dieser Umschwung in England war durch das Dominikanergeneralkapitel zu Mailand (1278) veranlaßt worden, das Weisung erteilt hatte, die Lehre des Aquinaten zu verteidigen [3]. Von nun an macht sich von dieser Seite her der Einfluß, der offenbar in Rom Deckung fand, mehr und mehr geltend. Gegen ihn vermochte auch John Peckham, der 1286 die unitas formae nochmals verurteilte [4], nicht aufzukommen.

Um keinen thomistischen Lehrpunkt hat der Sturm im 13. Jahrhundert so getobt, wie um die These von der unitas formae!

Die Einzigkeit der Form und die moderne Naturwissenschaft

Auch in der Folgezeit blieb die Lehre von der einzigen Substantialform in ein und derselben Substanz nicht unangefochten. Mit dem eintretenden Zerfall der Metaphysik im 14. und 15. Jahrhundert war der Kampf gegen diese grundlegende These des Thomismus gegeben. Sie ist eine eminent metaphysische These! Das ist es auch, was uns bewogen hat, hier noch ihr Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft kurz zu zeichnen.

Vielen ist es rätselhaft, warum gerade die thomistische Lehre von der einzigen Wesensform im Kompositum, die doch, wie wir soeben sahen, das Sein und die Selbständigkeit der Naturdinge begründet und

[1] F. Ehrle S. J. hat diese Antwort im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 5 (1889) 614-632 veröffentlicht.
[2] Chart. Univ. Paris. I, n. 518.
[3] Ib. n. 481.
[4] Vgl. D'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus I (Paris 1724) 237 f.

ohne die keine irdische Substanz zu erklären ist, weil es keine Einheit in der Vielheit der Teile gibt, in der modernen Naturwissenschaft, die so Großartiges geleistet hat, am wenigsten Verständnis fand. Sie erregte in diesen Kreisen sogar viel mehr Anstoß als die mittelalterlichen Theorien von einer Mehrzahl von Formen in ein und demselben Subjekte. Man gab dieser ausgesprochen kollektivistischen Auffassung der Dinge weitaus den Vorzug. Woher das ?

Der Grund liegt in der *methodischen Eigenart der modernen Naturwissenschaft.* Methodisch bloß quantitativ eingestellt, wertet sie nur quantitativ, erzielt nur quantitative Resultate und hat auf diesem Gebiete Großartiges geleistet. So wollen auch ihre fruchtbarsten Hypothesen, die von der Erhaltung der Energie und der Atome, gewertet werden. Aber wie Matthias Schneid richtig sagt, kümmert sich die Naturwissenschaft nicht um das *Wesen* des Körpers und seine konstitutiven Prinzipien [1], um das Wassein und Warumsein der sichtbaren Dinge, sondern nur um das sichtbare Wie und Woraus, um die *Phänomene* und die Gesetze ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge und räumlichen Koexistenz. Die Beurteilung der chemischen Mischung illustriert das Gesagte ausgezeichnet. Da der aus den Elementarstoffen durch chemische Mischung entstandene Körper ein durchaus neuer Körper ist, indem er eine einheitlich von den Elementen verschiedene Tätigkeit aufweist, haben Aristoteles [2] und Thomas [3] geschlossen, die vor der Mischung aktuell vorhandenen Elementarformen seien im durch die Mischung entstandenen dritten Körper nicht mehr aktuell, sondern nur mehr virtuell unter der einen aktuellen forma substantialis des neuen Körpers vorhanden. Im gleichen Sinne hat J. Gredt [4] mit der ihm eigenen Gründlichkeit die Elektronenhypothese erklärt. Die aktuellen Formen der Elektronen, sagt er, gehen in der chemischen Mischung unter und bleiben in dem aus ihnen entstandenen Elemente nur virtuell unter der einen neuen aktuellen Form des Elementes. Philosophisch ist diese Erklärung der chemischen Mischung kaum anfechtbar. Sie stützt sich, wie Farges treffend sagt [5], auf den unum-

[1] Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas (Paderborn [3]1890) 49.
[2] Gen. et Cor. I 10, 327 a 30 ss. (II 451-453).
[3] C. G. II 56 ; Q. disp. de Anima, a. 9 ad 10 ; I 76, 4 ad 4.
[4] Die Lehre von Materie und Form und die Elektronentheorie. Divus Thomas 1 (1923) 275-288.
[5] Matière et forme en présence des sciences modernes (Paris 1892) 184. Vgl. dazu M. Schneid, a. a. O. 196 ff.

stößlichen Erfahrungsgrundsatz : Wie die Tätigkeit, so das Tätige, d. h. die Substanz, « operatio sequitur esse ». Entsteht aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser, das eine ihm eigene einheitliche, von den Komponenten verschiedene Tätigkeit hat, so müssen die aktuellen Formen der beiden Komponenten im dritten untergehen, sonst wäre Wasser nicht ein neuer Körper mit den ihm eigenen Qualitäten. Diese Erklärung trägt aber auch der Tatsache Rechnung, daß das Wasser aus jenen beiden Komponenten entstanden ist und wieder in sie chemisch aufgelöst werden kann, indem sie beide im Kompositum virtuell weiter verbleiben läßt.

Allein der Chemie und ebenso der in neuester Zeit stark entwickelten Atomphysik mit ihrer rein quantitativen Methode liegt die philosophische Erklärung fern. Sie haben mit « Substanz » im philosophischen Sinne nichts zu tun und daher nichts mit einer substantiellen Form als Prinzip der Einheit, weil sie sich mit der Einheit, die etwas *Quidditatives* und nicht etwas *Quantitatives* ist, überhaupt nicht beschäftigen. Das alles gehört in das Gebiet der *Metaphysik*. Daher die Verständnislosigkeit für die grundlegende Bedeutung unserer These von der Einzigkeit der Form in den Weltdingen. Was die Chemie in der chemischen Mischung untersucht, ist nur die Quantität. Und da nun die Gewichtssumme der chemischen Komponenten kraft der Erhaltung der Masse gleich ist der Gewichtssumme des Kompositums, und da die Komponenten im Kompositum sich nach dieser rein quantitativen Seite tatsächlich auswirken, schließt die Experimentalwissenschaft, daß die Elementarstoffe im Kompositum aktuell dieselben bleiben. Aber diese Auffassung hat mit der philosophischen Frage des Problems nichts zu tun, eben weil sie ausschließlich quantitativ ist.

L. Fuetscher S. J. hat die vorigen Beweise des hl. Thomas für die Einzigkeit der Form eingehender geprüft [1]. Nach ihm schließt der Beweis für die Unmöglichkeit mehrerer Seelen im Menschen eine Mehrheit von Formen nicht aus, besonders nicht eine eigene Körperlichkeitsform, die ihrerseits zu einer Seele in Potenz wäre [2]. Unklar ist ihm vor allem, wie die Materie als reine Potenz ohne jeglichen Akt zu einem realen Kompositum etwas beitragen soll [3]. Daß die Seele als höhere Form niedrigere Vollkommenheiten derselben Art zu leisten vermag, leuchtet ihm ein, nicht aber, daß sie Vollkommenheiten verschiedener

[1] Akt und Potenz (Innsbruck 1933) 291-310.
[2] A. a. O. 291. [3] A. a. O.

Art, wie die bloß anorganischen Tätigkeiten des Leibes, übernehmen kann [1]. In einem weiteren Angriff auf die Einzigkeit der Menschenseele stellt Fuetscher die Frage, warum der Mensch nicht so scharfe Sinnesorgane entwickle wie manche Tiere, wenn seine Seele auch die Vollkommenheit der Tierseele in sich begreife ? [2] Sodann sei der Beweis für die Einzigkeit der Form eminent aprioristisch vom Gedanken geleitet : Seele-Leib müssen ein unum per se sein ; das ist aber nur der Fall bei der Einzigkeit der Form ohne eigene Körperform, also ist es so. Das sei ein Beweisverfahren, das der Thomismus öfter praktiziere, ohne auf die Tatsachen näher Rücksicht zu nehmen [3]. Anfechtbar sei auch die These von de Munnynck und Manser, die experimentelle Naturwissenschaft habe positiv mit unserem Problem nichts zu tun [4]. Die Einzigkeit der Form müßte empirisch bewiesen werden [5]. Die einzelnen thomistischen Beweise für die Einzigkeit der Form prüfend, findet Fuetscher, daß alle ohne Ausnahme eine petitio principii involvieren, indem sie unbewiesen voraussetzen, entweder, daß die materia prima rein potentiell [6], oder daß der erkenntnistheoretische Parallelismus — Identität der metaphysischen und physischen Form — wahr sei [7], alles Dinge, die Suárez gegen Thomas bekanntlich bestritten hat. Die Beweise seien somit nicht zwingend.

Vorläufig nur einige mehr allgemeine Bemerkungen über Fuetschers Kritik, indem manches später eingehender erörtert werden muß. Nicht die erste Materia, insofern sie rein potentiell bleibt, trägt zum Compositum bei, sondern die Materia, insofern sie durch die Form teilweise aktualisiert wird. Die erste Auffassung ist eine ganz irrige Darstellung des Thomismus [8]. Warum soll die Seele, welche als höhere Form das sensitive und vegetative Leben und Sein geben kann — was Fuetscher zugibt — nicht auch das noch niedrigere anorganische Sein leisten können ? Ist die Distanz zwischen intellektueller und vegetativer Tätigkeit nicht größer als die zwischen vegetativer und anorganischer ? [9]

[1] A. a. O. 291 f.
[2] A. a. O. 292.
[3] A. a. O. 292 f.
[4] A. a. O. 293 f.
[5] A. a. O. 295.
[6] A. a. O. 297, 304, 305.
[7] A. a. O. 299, 301, 303, 309.
[8] Solchen irrigen Darstellungen des Thomismus begegnen wir leider bei Fuetscher nur zu oft.
[9] Fuetschers Frage, woher beim Tode die forma cadaverica stamme, beantwortet J. Gredt, Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie. Divus Thomas 11 (1933) 284, treffend : « Das Auftreten, nicht einer forma cada-

Die Schärfe der Sinnesorgane ist bei Tieren und Menschen mannigfaltig verschieden und richtet sich offenbar nach der zweckentsprechenden Unterordnung unter das höhere Ganze. Daher tritt im Menschen, sobald das intellektuelle Leben erwacht, das instinktive Sinnesleben mehr zurück, oder wenn eine Sinneskraft abnimmt, z. B. die Sehkraft, entwickeln sich andere stärker. Das ist eine alte und erprobte aristotelische Lehre. Für Fuetscher ist die Beweisführung für die Einzigkeit der Form deshalb einseitig aprioristisch, weil er die zweite These von der ersten über die Einzigkeit der Seele, die Thomas reichlich aus der Erfahrung beweist, lostrennt. Wir haben oben betont, daß bei Thomas beide Thesen sachlich dasselbe beweisen. Der methodische Vorwurf an die Thomisten ist ungerecht. Wir wiederholen hier den Satz : Rein naturwissenschaftlich ist weder die Einzigkeit der Form noch irgend eine Form im Kompositum nachweisbar, überhaupt nicht irgend etwas über das Wesen des Körpers, wie schon Schneid, gestützt auf Eucken und Dubois-Reymond, gesagt hat [1]. Unser Problem ist ein metaphysisches, und deshalb hat Thomas es metaphysisch behandelt. In einem stimme ich Fuetscher ganz zu : mit den antithomistischen, aber suarezischen Voraussetzungen von der Aktualität der Materia prima und der Leugnung des Parallelismus — Voraussetzungen, welche auch De Maria S. J. und Remer-Geny S. J. mit uns bekämpften und die nachher eingehender geprüft werden sollen — ist eine Mehrzahl der substantiellen Formen nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar notwendig. Aber dann ist auch der Beweis für die Einzigkeit der Seele, den Thomas doch aus der Erfahrung führte, unhaltbar. Dann sind Seele und Leib nicht ein unum per se, d. h. eine Substanz ; denn was aktuell zwei ist, sei es nun Materie und Form oder Körperform und Seele, ist nie aktuell eines, ist nicht einmal denkbar [2]. Dann ist auch die Entscheidung des Konzils von Vienne, das zwar nicht die Einzigkeit der Form, wohl aber die substantielle Einheit von Seele und Leib sicher im Auge

verica, sondern der chemischen Substanzen, aus denen der Leichnam zusammengesetzt ist, erkläre ich so, wie der Biologe es erklärt, mit dem Unterschied, daß ich darin eine bis auf den ersten Stoff hineingreifende Substanzveränderung erblicke. Beim Tode hört der Einfluß der Seele auf die verschiedenen ungleichartigen Teile des Körpers auf. Es werden alsdann die Kräfte dieser Teile selbständig, d. h. sie stehen nicht mehr unter dem Einfluß der Seele. »

[1] M. Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas (Paderborn [3]1890) 137 ff.

[2] Met. VI 13, 1039 a 3-6 (II 553, 42-45).

hatte [1], hinfällig. Die philosophischen und theologischen Konsequenzen einer solchen Position sind nicht ausdenkbar. Mit einem Worte, an dem aristotelischen Satz : « was aktuell zwei ist, ist nie aktuell eines », kommt auch Fuetscher nicht vorbei !

Das beleuchtet nochmals unsere Frage von der Einzigkeit der Substantialform in ein und demselben substantiellen Naturding. Es zeigt uns, wie Thomas, gestützt auf Aristoteles, gegen das gesamte 13. Jahrhundert die Einzigkeit der Form für alle Naturdinge, auch die anorganischen, vindizierte. Ob und wann zwischen mehreren Konstituenten eine unio substantialis vorhanden ist, das muß aus der Erfahrung bewiesen werden, aus der Tätigkeit : « operatio sequitur esse ». Ist sie wirklich vorhanden, so kann sie nur das Resultat einer einzigen substantiellen Form sein. Denn es ist innerlich — also metaphysisch — unmöglich und daher auch absolut undenkbar, daß ein und dasselbe zugleich aktuell eines und aktuell zwei, d. h. einheitlich und vielheitlich sei. Die These ist eminent metaphysisch ! Dagegen ist es kein Widerspruch, daß ein und dasselbe virtuell bzw. potentiell vielheitlich und aktuell einheitlich sei. — Die Harmonie von Vielheit und Einheit der Naturdinge ruht auf der Lehre von Akt und Potenz.

[1] Si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus (Mansi, Sacr. Concil. collectio XXV, 411 ; Denzinger, Enchiridion, n. 481).

III. KAPITEL

Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese

Die klare Unterscheidung von Glaube und Wissen, die Thomas auf Grund der Lehre von Akt und Potenz machte, war wichtig. Wichtig, weil er damit scharf gezeichnete Grenzlinien zwischen der Philosophie und Theologie, Natur und Übernatur zog. Wichtig, weil er damit die Harmonie beider aufzeigte. Noch wichtiger, weil er beiden ein eigenes Gebiet zuwies und damit der Philosophie auf ihrem Gebiete die Autonomie vindizierte. Am wichtigsten deshalb, weil er durch die Begründung und Verteidigung der Rechte der Vernunft und Philosophie dem Fideismus und Traditionalismus, die auch im 13. Jahrhundert kühn das Haupt erhoben, für alle Zeiten den Fehdehandschuh hinwarf. Der Fideismus hat in Thomas von Aquin einen ebenso scharfen, unversöhnlichen Gegner wie der Rationalismus.

Die konsequente Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz ermöglichte es Thomas, im Gegensatz zur augustinisch-arabischen Richtung seiner Zeit, Geist und Sinneswelt, Subjekt und Objekt, Verstand und Wille, Vielheit und Einheit der Weltdinge tiefer und klarer zu unterscheiden und sie durch die Unterscheidung in Harmonie zu bringen. Das alles, miteingeschlossen seine Lösung von Glaube und Wissen, gab dem Aquinaten seine eigene Stellung im 13. Jahrhundert und begründete jene Richtung, die wir heute unter dem Namen « Thomismus » kennen.

Die gewonnenen Resultate greifen bereits tief in den inneren Kern des Thomismus hinein. Denn Akt und Potenz als Quelle der Existenzberechtigung der Philosophie, als einziges wissenschaftlich erklärendes Prinzip der Harmonie von Geisteswelt und Sinneswelt, Subjekt und Objekt, Verstand und Wille, der Einheit und Vielheit der Weltdinge, das alles sind offenbar Momente, die den Thomismus nicht allein von anderen Richtungen unterscheiden, sondern seine Synthese

auch dem inneren positiven Lehrgehalte nach berühren und charakterisieren. Weisen sie doch bereits darauf hin, daß Thomas mit der materia prima als reiner Potenz und der einzigen forma substantialis im Kompositum die beiden Grundprinzipien der ganzen kosmologischen und psychologischen Ordnung mit eiserner Folgerichtigkeit auf die Lehre von Akt und Potenz zurückführte. Wer sich noch einmal daran erinnert, daß von der substantiellen Einheit der Konstituenten das Sein der Dinge überhaupt abhängt, vermag die Tragweite dieses Lehrpunktes einzuschätzen. Ohne Akt und Potenz kein Mensch und kein Körper!

Allein damit haben wir die Lehre von Akt und Potenz in ihrer Bedeutung für den inneren Gehalt des Thomismus nicht erschöpft. Und wir werden sie nicht erschöpfen, weil wir sie nicht erschöpfen können. Im ganzen System der thomistischen Philosophie tritt uns diese Lehre auf Schritt und Tritt entgegen. Sie ist *die tiefste Grundlage des ganzen logisch gegliederten Aufbaues der thomistischen Synthese,* grundlegend für die Universalienlehre, die höchsten transzendentalen Ideen und die ersten Beweisprinzipien und alle die Fragen über Gott und die Welt, die wir mit ihrer Hilfe zu erforschen haben.

§ 1

Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz (Der noetische Parallelismus)

Wieviel Geschrei hat man nicht erhoben wegen des Streites über die Universalien ! Diese Frage hat der geistreiche Kardinal González O. P., einst Primas des denkerreichen Spanien, gestellt und sie mit der Bemerkung beantwortet, trotz des Spottes, mit dem man dieses Problem überschüttet habe, sei es doch eines der fundamentalsten der ganzen Philosophie [1]. Das galt einst und gilt heute noch. Der Begriff der Wissenschaft bezeugt es ; denn als Synthese von Prinzipien und Sätzen, die notwendig die Allgemeinbegriffe und ihren realen Wert zur Voraussetzung haben, scheiden sich ihre Wege bei dieser Problemlösung. Die Geschichte der Philosophie ist dafür eine unbestechliche Zeugin. Das ist der Grund, warum das Los und die Not der Wissenschaft die Lösung dieser Frage, trotz der Klagen über « unnütze », « vorwitzige », « spitzfindige » Streitfragen, immer und immer wieder an die Oberfläche trieb.

Wenn wir bei Besprechung der Grundlage der thomistischen Synthese diese Frage an die Spitze stellten, hatten wir dafür verschiedene Gründe. Gewisse merkwürdige Deutungen der thomistischen Universalienlehre im eigenen Lager sprachen lebhaft dafür. Sodann sind wir der Ansicht, daß nur die Akt-Potenzlehre auch diese Frage gründlicher zu erhellen imstande ist. *Die aristotelische Universalienlehre ruht eminent auf der Akt-Potenzlehre.* Damit haben wir den Gesichtspunkt bezeichnet, unter dem die Frage hier behandelt wird.

Universale und Singulare, Allgemeines und Einzelnes, sind begrifflich unversöhnliche Gegensätze. Und doch sollen sie im Universalienprobleme, miteinander versöhnt, zugleich bestehen. Vielleicht berühren

[1] Z. González O. P., Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin I (Regensburg 1885) 69.

wir schon hier eine der größeren Schwierigkeiten des ganzen Problems, die in erster Linie begrifflich geklärt werden sollte. Beide haben auch in der Geschichte des menschlichen Wissens um den genetischen Vorrang gerungen.

Hier nun vorerst ein paar Bemerkungen über die begriffliche Festlegung des Universale und dann über seinen wissenschaftlichen Vorrang vor dem Singulare.

I

Der Begriff des Universale

Alle kommen widerspruchslos darin überein, daß die « Allgemeinheit » etwas besagt, ein « Eines » ausdrückt in Beziehung zu « Vielen ». Beide sprachlichen Ausdrücke : « universale » = unum versus alia, und das deutsche « Allgemein » = etwas, das allen gemein ist, zeigen uns hier die richtige Fährte. Damit aber kehrt hier auch jenes schon erwähnte Problem der Vereinigung des « Unum » und « Multum », des ἕν und πολύ, mit dem Plotin zitternd im Gebet gerungen haben soll, zurück. Da liegt wohl das tiefste Geheimnis der Universalienlehre. Ob dieses Geheimnis ohne die Akt-Potenzlehre befriedigend gelöst werden kann, wollen wir augenblicklich nicht erörtern. Dagegen sei hier betont : In der realen Welt bestehen tatsächlich beide, das « Eine » und das « Viele », vereinigt. Wer das « Viele » leugnete, würde die Vielheit der Dinge und damit die Möglichkeit seiner eigenen Aussage leugnen. Wer das « Eine » in Frage stellte, hätte fürwahr wieder kein « Vieles », das eine Mehrheit von Einheiten bedingt.

Das alles liegt in dem metaphysisch gefaßten Begriff des Universale selbst, der zwar aus der Erfahrung erworben ist, aber, wie alle metaphysischen Begriffe, nicht aus der Erfahrung seinen unveränderlichen Wert besitzt. In diesem Sinne kann man von einem metaphysischen « Apriorismus », den Fuetscher dem Thomismus zum Vorwurfe macht [1], reden. Der wahre Thomismus steht tatsächlich und im Gegensatze zum Empirismus auf dem Boden der Metaphysik, aber nicht einer subjektiv projizierten, sondern einer durch die Erfahrung erkannten Metaphysik.

Keiner hat den Grundzug des Universale als einer Verbindung des

[1] Akt und Potenz (Innsbruck 1933) 292 ff.

« Einen » und « Vielen » prägnanter und tiefsinniger vertreten als Aristoteles. Für ihn gibt es kein καθόλου, kein Universale, außer in der Beziehung des « Einen » (ἕν) zum « Vielen » (ἐπὶ πλειόνων) [1]. Anhand dieses Grundzuges erhalten nicht bloß die verschiedenen Benennungen des Universale ihre Beleuchtung, sondern auch die wesentlich verschiedenen Lösungsversuche des schwierigen Problems.

Die *Benennungen :* Hat das « Eine » zu « Vielem » Beziehung als « Ursache » von vielen verschiedenen Wirkungen, die es als Wirk-Exemplar oder Zweckursache hervorzubringen vermag, so haben wir das *Universale in causando,* also der Ursächlichkeit nach. In diesem Sinne huldigt die ganze christliche Philosophie einem Monismus, indem sie das gesamte geschöpfliche Sein, weil es potentiell ist, auf eine erste göttliche « Wirk-Exemplar-Finalursache » zurückführt. Hat das « Eine » als « Zeichen » Beziehung zu « Vielen », die es bezeichnet, haben wir das *Universale in significando,* das allerdings in der Geschichte wieder ganz verschieden gefaßt wurde, bald als bloßes Mengezeichen (Kollektivzeichen), bald als Zeichen der Seinseinheit (metaphysisches Zeichen). Bedeutet das « Eine » in « Vielem » oder auch « Allem » — denn Alles ist auch Vieles — eine Seinseinheit, entweder im transzendentalen oder kategorialen Sinne — letztes je nach Gattungen, Arten, spezifischen Unterschieden usw. —, so haben wir die Seinsgemeinschaft oder das *Universale in essendo,* die, wie unten gezeigt werden soll, logisch und metaphysisch und letztes wieder aktuell und potentiell gefaßt werden kann. Alles das zeigt uns, wie die Verbindung von Einheit und Vielheit, welche für das Universale grundlegend ist, die verschiedenen Benennungen und Unterscheidungen desselben illustriert.

Sie illustriert auch die verschiedenen *Lösungsversuche* des Problems : Der *Nominalismus* aller Zeiten verlegte das « Eine » im « Vielen » bloß in denselben Namen, dem er nicht einmal eine einheitliche Idee zugrunde legte, so daß er eigentlich nicht die Einheit des Namens zu erklären vermochte und sich damit notwendig in einen innern Widerspruch verwickeln mußte.

Plato gab dem von den irdischen Dingen getrennten Universale reale Existenz und identifizierte damit das « Eine » mit dem « Vielen » selbst. Damit war in diesem *absoluten Realismus* wiederum der innere

[1] Met. VI 13, 1038 b 11 s. (II 553, 12) ; Anal. Post. II 12, 96 a 15 (I 164, 30) ; Anal. Post. I 11, 77 a 6 s. (I 131, 37 s.).

Widerspruch gegeben, weil das « Eine » zugleich das « Viele » war, also allgemein und nicht-allgemein sein sollte.

Indem Fredegisus, Scottus Eriugena und Wilhelm von Champeaux die altplatonische Lehre gleichsam dem Himmel entrissen und in die Erde versenkten, begründeten sie den *empirischen Realismus*, auch « Ultrarealismus » genannt. Auch hier waren das « Eine » und « Viele » dasselbe. Dieselbe physisch existierende Menschennatur — das ist das berühmte Beispiel dieser Scholastiker — ist dieselbe in allen Menschen, das « Viele » ist also das « Eine ». In sich widerspruchsvoll, begründete diese Theorie den Pantheismus der folgenden Jahrhunderte.

Vom edlen Streben geleitet, einerseits den fatalen monistischen Gefahren des Ultrarealismus zu entgehen, anderseits die Realität der Allgemeinbegriffe möglichst solid sicherzustellen, begründete Duns Scotus seinen berühmten *Formalismus*. Die Natur der Allgemeinidee — das « Eine » — existiert in der « Vielheit » der Einzeldinge, und zwar als aktuelle, in sich gemeinsame Formalität. Aber weil sie dort mit der Haecceität jedes Dinges verbunden ist, kann sie erst positiv vielen zuteilbar werden durch die Abstraktion von der Haecceität. Hier ist das « Eine » aktuell im « Vielen », in den Einzeldingen, während es im Aristotelismus, wie wir sehen werden, nur potentiell in ihnen ist.

Anders als alle genannten Richtungen dachten zu allen Zeiten die *Subjektivisten*, auch Konzeptualisten und Idealisten, im noetischen Sinne, genannt. Bei ihnen liegt das « Eine » des « Vielen » in der bloßen Idee, ohne jedes Korrelat in den Dingen selbst.

Damit gehen wir zur Hauptfrage über, zur

aristotelisch-thomistischen Universalienlehre,

bekannt unter dem Namen des « *gemäßigten Realismus* », den man vielleicht treffender potentiellen Realismus nennen würde. Freilich ist in neuester Zeit gerade dieser « gemäßigte » Realismus der thomistischen Universalienlehre, wenn nicht absolut geleugnet, doch stark in Frage gestellt worden. Man hat vor allem den thomistischen Parallelismus zum Gegenstand scharfer Angriffe gemacht [1]. Wir werden versuchen,

[1] L. Fuetscher S. J. hat in seinem schon erwähnten Werke « Akt und Potenz » (Innsbruck 1933) vor allem den thomistischen Parallelismus scharf angegriffen. Gegen die Thomisten, zu denen auch die Wägsten seines Ordens, wie Remer-Geny, G. Mattiussi, De Maria, Kard. Billot gehören, hat er die These aufgestellt : Um die Objektivität der Allgemeinbegriffe zu wahren (49, 46), hat

diesen thomistischen Parallelismus etwas genauer zu erklären. Stellen wir hier gleich die bestimmteren Fragen : Gibt es in der thomistischen Universalienlehre einen Parallelismus ? Und wenn ja, auf was bezieht er sich und auf was bezieht er sich nicht ? Gerade hier soll es uns klar werden, daß das ganze Universalienproblem sich auf das Verhältnis des ἕν zum πολύ, des « Einen » zum « Vielen », bezieht.

I. *Es gibt tatsächlich einen thomistischen Parallelismus.*

Dem Sinne nach drückt dieser Parallelismus nichts anderes aus als eine Einheit, eine Übereinstimmung der *metaphysischen* und *physischen Ordnung*, beziehungsweise der Erkenntnis- und Seinsordnung, wie Fuetscher ganz richtig sagt [1]. Die thomistische Universalienlehre geht mit anderen Worten dahin, daß das « Eine », die Natur des Allgemeinbegriffes, vielen real existierenden Dingen einheitlich zukommt. Von einem solchen Parallelismus reden nicht bloß die modernen Aristoteliker Trendelenburg [2] und Friedrich Überweg [3] ausdrücklich, sondern sinngetreu auch alle großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts bis zu Wilhelm von Ockham, so Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas und Duns Scotus. Sie alle waren sich dessen bewußt, daß die Wissenschaft ohne dieses Eine-Einheitliche in der Vielheit der Dinge rettungslos dem Subjektivismus zum Opfer fallen müßte. Duns Scotus war es, der einem Frater Adam gegenüber auf seine Behauptung, es gebe in der Dingwelt nur Singularia und jede materielle Substanz sei aus sich individuell, die scharfsinnige Bemerkung machte : Wenn die Natur im Singulären nicht irgendwie allgemein ist, dann gibt es überhaupt kein real begründetes Universale und dann ist es um die Wissenschaft geschehen [4]. Richtig hat Fuetscher [5] Franz

der Thomismus auf Grund seines Parallelismus (46, 48) einen übertriebenen Begriffsrealismus gelehrt, indem er das, was in der Begriffswelt sich nur begrifflich unterscheidet, als reale Unterscheidungen in die physische Ordnung der Dinge projizierte — Projektionstheorie (48-49) —, so zwar, daß der scotistische Formalismus noch einen gemäßigteren Realismus darstellt als der Thomismus (53). Dem Beweise für diese These will Fuetscher sein ganzes Buch widmen (56-57). Hier sei vorerst nur bemerkt, daß des Autors Stellung nicht immer klar erscheint. Zuweilen spricht er nur gegen den « vollkommenen Parallelismus », so SS. 41, 42, 176, 273. Anderswo aber lehnt er jeden Parallelismus ab (48), wie Suarez, dem er offenbar folgen will.

[1] Akt und Potenz, 46, 48.

[2] Logische Untersuchungen I (Leipzig [2]1862) 325 ff.

[3] System der Logik (Bonn [5]1882) SS. VI u. 3.

[4] Opus Oxon. II, d. 3, q. 1. [5] Akt und Potenz, 55.

Suárez die Leugnung des Parallelismus zugesprochen [1], aus Gründen, die später geprüft werden sollen. Thomas von Aquin hat mit seiner Auffassung, daß ein und dieselbe Natur des Universale in sich, im physisch individuellen Dinge und im Verstande betrachtet werden könne, doch sicherlich scharf genug die Existenz eines Parallelismus betont [2]. Für den großen Stagiriten gibt es überhaupt kein Allgemeines (Universale), ohne daß « dasselbe Eine » in vielen sich findet oder in vielen zu sein geeignet ist [3].

II. *Der thomistische Parallelismus bezieht sich auf das inhaltliche, quidditative Sein der Allgemeinbegriffe.*

Der Sinn des Satzes ist der : Nach aristotelisch-thomistischer Auffassung ist jede Wesenheit, jede Natur eines Dinges, sei es Substanz oder Akzidens, etwas = « Eines », das innerlich-notwendig einer « Vielheit » zukommt oder zukommen kann. Das « Weiße », obgleich Akzidens, kommt allem « Weißen » innerlich-notwendig zu. Alles das fällt daher in die Definition des Dinges. Mit Recht hat daher De Maria S. J. diesen Parallelismus auf das Definierbare des Dinges zurückgeführt [4]. Maßgebend ist diese Auffassung auch für die Verbindung mehrerer Begriffe im Urteil und im Beweise. Was einem Subjekte, z. B. Mensch oder Relatio, als Gattung, Art, Artunterschied oder Eigentümlichkeit — die vier ersten praedicabilia — zukommt, gehört ihm innerlich-notwendig und ist daher ein wirkliches Universale, weil innerlich-notwendig in « Vielen », während das Zufällige (accidens logicum) nicht mehr als eigentliches Universale im Hinblick auf jenes Subjekt gelten kann. Auf dieser Auffassung ruht die ganze Metaphysik. Was demnach dieser Parallelismus in der Allgemeinidee erfaßt, ist das « id quod », das, was (quid) das Universale uns präsentiert.

Die Tragweite des so aufgefaßten Parallelismus springt jedermann in die Augen. Betont unser obiger erster Satz die Realität der Wissenschaft, so soll dieser zweite die Notwendigkeit derselben garantieren. Ohne Realität und Notwendigkeit keine Wissenschaft [5].

[1] Disputat. metaph., disp. 5, sect. 2, n. 33 : Nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus, sed constituitur ut Petrus, Paulus, Franciscus ; unde in unoquoque eodem constituitur homo quo Petrus ; neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reapse commune sit.

[2] II Sent. d. 3, q. 3, a. 2 ad 1 ; Quodlib. VIII 1 ; I 85, 2 ad 2.

[3] Met. VI 13, 1038 b 11 s. (II 553, 12) ; Anal. Post. II 12, 96 a 15 (I 164, 30).

[4] Philosophia peripatetico-scholastica I (Romae [2]1898) : Logica maior, q. 1, a. 5.

[5] FUETSCHER hat diese innerlich-notwendige Verbundenheit der Wissenschaft

Wie scharf und grundlegend Thomas im geschilderten Sinne das Universalienproblem erfaßt hat, geht daraus hervor, daß er im Allgemeinbegriffe alles auf die Wesenheit, die « natura », die es darstellt, konzentriert hat, die eine und selbe Wesenheit, wie sie in sich, im Verstande und in den Einzeldingen vorhanden ist : « Triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse intelligibile, sicut natura lapidis prout est in intellectu. Tertia vero consideratio naturae absolute prout abstrahit ab utroque esse ; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae. »[1] Wir werden auf diese Beschreibung des thomistischen Universale zurückkommen. Hier möchten wir noch darauf hinweisen, mit welcher Schärfe Aristoteles jenen inhaltlich wesenhaften Parallelismus betont hat. Ohne daß das eine und selbige Wassein (τι ἓν καὶ τό αὐτὸ) von Vielen (ἐπὶ πλειόνων) unzweideutig ausgesagt wird, so sagt er, gibt es überhaupt kein Universale (καθόλου) noch irgend eine demonstratio (ἀπόδειξις)[2]. Ganz in diesem Sinne hat auch der Aquinate die Stelle kommentiert[3].

Eine folgenschwere Verwechslung scheint für Fuetscher Anlaß zur Aufstellung seiner Theorie eines inhaltlichen Gegensatzes von *metaphysischer* und *physischer Dingform*, welcher den obigen aristotelischen Parallelismus gerade aus den thomistischen Voraussetzungen widerlegen sollte, geworden zu sein. Wir trafen diesen angeblichen Gegensatz schon bei den Beweisen des hl. Thomas für die Einzigkeit der Substantialform[4]. Zwischen der thomistischen metaphysischen und physischen Dingform soll ein großer inhaltlicher Unterschied sein, also kein Parallelismus, und dieser Unterschied soll sich gerade aus dem thomistischen

in den Dingwesenheiten, wie die Alten sie auffaßten, bestätigt. Aber er meint, es wäre jetzt in der neueren Zeit eine « Wandlung » eingetreten (255), zumal beim Aufblühen der modernen Naturwissenschaften und im engen Zusammenhange mit den verschiedenen Auffassungen des Individuationsprinzips (256). Leider ist diese Wandlung eingetreten und damit die Gefahr für jede Metaphysik, die den Parallelismus verlangt. Ob das Universalienproblem mit dem Individuationsprinzip so eng verbunden ist, wie Fuetscher glaubt, werden wir unten sehen.

[1] Quodlib. VIII 1 ; dazu auch I 85, 2 ad 2 ; II Sent. d. 3, q. 3, a. 2 ad 1 ; Pot. 5, 9 ad 16.

[2] Anal. Post. I 11, 77 a 5-9 (I 131, 36-41).

[3] Anal. Post. I, lect. 19, n. 8.

[4] FUETSCHER, Akt und Potenz, 299, 301, 303, 305, 309.

Individuationsprinzip ergeben [1]. Wieso das ? Sowohl nach den Thomisten als nach Thomas selbst [2] besteht die thomistische Abstraktion darin, daß der Intellectus agens die real-physische Form von der « individuierenden » Materie abstrahiert [3]. Aber, fragt Fuetscher, sind Wesens- und Formerkenntnis äquivalente Ausdrücke, was auch Thomas zu sagen scheint ? [4] Damit ist der Gegensatz zwischen metaphysischem und physischem Wesen, im thomistischen Sinne, klar. Was die Wesenheit des körperlichen Dinges — thomistisch — ausmacht, ist die Form, während die Materie nur die rein numerische Verschiedenheit der einzelnen Individuen bedingt [5]. Dagegen umfaßt in Wahrheit die metaphysische Form als spezifische Wesenheit doch viel mehr, alle Merkmale, und nur jene, die erfordert werden, um ein Ding in seiner Eigenart zu bestimmen [6].

Wir sprachen oben von einer folgenschweren Verwechslung. Bekanntlich wird « forma » — schon bei Aristoteles — in einem doppelten Sinn genommen : als Wesenheit eines Dinges und als mitkonstituierendes Prinzip der Materie, aus denen die Wesenheit des Körpers besteht. In der thomistischen Abstraktion wird die individuelle Körperwesenheit, bestehend aus der aktuellen Form und aktuellen Materie, zur allgemeinen Wesenheit, die aus der allgemeinen Form und allgemeinen Materie besteht. Die thomistische Abstraktion ist also absolut nicht eine Abstraktion der bloßen « forma substantialis » von der « individuierenden » Materie, wie Fuetscher stets annimmt [7]. Hierin liegen nicht weniger als zwei fundamentale Entstellungen des Thomismus. Erstens gibt es eine thomistische Abstraktion von einer « individuierenden » Materie — das wäre die potentielle Materia prima — gar nicht, sondern von der im Kompositum aktuierten Materie. Zweitens ist die thomistische Abstraktion nicht eine bloße Abstraktion der substantiellen Form des Körperwesens, sondern des ganzen Körperwesens, das aus

[1] A. a. O. 256, 258, 273.

[2] A. A. O. 273-274.

[3] A. a. O. 258.

[4] A. a. O. 257-258. Hier stehen offenbar die Thomisten und Thomas auf gleichem Boden. Dabei erhalten die ersten am Ende der ganzen Ausführung wieder die Bezeichnung « neuerer » Thomisten (280).

[5] A. a. O. 258.

[6] A. a. O. 259.

[7] Dieser Gedanke durchzieht sein ganzes Buch, vor allem aber alles das, was er über die Wissenschaft (255-272) und das Universalienproblem (273-280) sagt.

der forma communis und materia communis besteht, von der konkreten, also individuellen Materie. Ist dem nach thomistischer Auffassung wirklich so ? Weiß Fuetscher nicht, daß der niedrigste Abstraktionsgrad, der sog. physische, nach Aristoteles und Thomas in der forma communis und materia communis von der forma singularis und der materia singularis — concreta — besteht ? [1] Hat Thomas nicht selbst gegen die Ansicht protestiert, die Fuetscher heute als thomistisch bezeichnet, die bloße Form sei ohne Materie das Körperwesen ? [2] Auch das ganze zweite Kapitel « De ente et essentia » beweist, daß in der thomistischen Individuation nicht allein die Form, sondern die aus Materie und Form bestehende spezifische Wesenheit des Körperwesens individualisiert wird [3]. So haben auch die Thomisten mit Cajetan [4], Glossner, De Maria S. J. und Gredt O. S. B. den hl. Thomas interpretiert.

Folglich besteht, thomistisch gesprochen, das Körperwesen sowohl in der physischen als auch in der metaphysischen Ordnung aus Materia und Form. Also steht auch da der Parallelismus. Und er ist folgerichtig keine falsche Voraussetzung für die These von der Einzigkeit der Form im Menschen [5]. Damit fallen auch die zahlreichen Konsequenzen, die Fuetscher aus seiner irrigen Auffassung gezogen hat [6]. Es leuchtet aber aus dem Gesagten auch ein, daß man die thomistische quidditative Abstraktion mit allem, was auf ihr ruht, zu eng mit der Materia prima als Individuationsprinzip zu verquicken suchte. Auch wenn die Materia prima nicht Individuationsprinzip wäre, würde die

[1] In Boeth. de Trinit. q. 5, a. 3 ; I 40, 3 ; I 85, 1 ad 1 : Et hoc est abstrahere universale a particulari ... considerare scl. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum.

[2] I 85, 1 ad 2 : Quidam putaverunt, quod species rei sit forma sola et quod materia non sit pars speciei ; sed secundum hoc in definitionibus rerum corporalium non poneretur materia ; et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scl. communis et signata vel individualis ... Intellectus igitur abstrahit speciem rei materialis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi.

[3] De ente et essentia, c. 2 : Relinquitur ergo, quod nomen essentiae in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum ... Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata.

[4] In de ente et essentia, q. 4, ed. Laurent, 46-49.

[5] Fuetscher, a. a. O. 303, 305, 309.

[6] Infolge der irrigen Auffassung der Abstractio schreibt er den Thomisten unter anderem ein universale directum in re zu (273), eine absolute Vergeistigung des Körperwesens (276). Auch unsere These vom Universale als primum cognitum solle davon abhangen (268).

thomistische Abstraktion aus dem Konkret-Materiellen voll und ganz berechtigt sein.

III. Der thomistische Parallelismus bezieht sich *nicht* auf die *Existenz* oder *Seinsweise* der Dingwesenheiten.

Stets haben die Thomisten wohl unterschieden zwischen dem « Wassein » (quid est) der Allgemeinideen und ihrer « Seinsweise » (modo quo). Unter letzterem Gesichtspunkte gibt es keinen Parallelismus. Und die Tragweite dieser These ist viel größer als es dargestellt wurde. Sie gibt jeder der drei Ordnungen, der logischen, der abstraktiv metaphysischen und der physischen, ihre Eigenrechte. Sie hat also ihre Bedeutung sowohl für das Universale directum als auch für das logicum und physicum.

a) Das *Universale directum :* Als abstrahierte Wesenheit besitzt das Universale directum offenbar seine eigene Seinsweise, die, weil sie von allen singulär-materiellen Bedingungen abstrahiert wurde, immateriell ist und daher durchaus verschieden von der Natur, wie sie im Materiell-Konkreten existiert. Was gibt die Abstraktion der Wesenheit, so betrachtet ? Vorerst, wie gesagt, die neue Seinsweise. Daran wird sich noch niemand stoßen. Es ist jeder Erkenntnis, auch der niedrigsten Sinneserkenntnis, eigen, daß sie eine neue Seinsweise verleiht. Die Abstraktion gibt der Wesenheit ferner die innere Widerspruchslosigkeit, in vielen zu sein (aptitudo negativa ad multa) ; denn insofern sie von den konkreten Bedingungen frei ist, widerspricht es ihrem Inhalte nicht, daß er zu mehreren in Beziehung gebracht werden kann. Begründet die Abstraktion auch die Unveränderlichkeit und Notwendigkeit der Wesenheiten ? Sie ist bloß Bedingung dieser aktuellen Eigenschaften [1] ; denn wäre sie Ursache, dann könnte der Verstand die Dingwesenheiten ändern, was tatsächlich nicht der Fall ist. Ändert sie die Dingwesenheit selber ? Richtig thomistisch aufgefaßt, als Abstraktion der ganzen körperlichen Wesenheit aus Materie und Form, ändert sie nichts und wahrt den Parallelismus mit den Naturdingen. Wenn sie aber fälschlich als bloße Abstraktion der « Form » gefaßt wird, ist sie eine « vollkommene Entkleidung von der Materie », eine totale Immaterialisierung des Körperdinges [2]. Dann freilich hört jeder Parallelismus auf, und auch dann, wenn man irrtümlich die Materie im Kompositum als « reine Potenz » [3] auffaßt.

[1] Pot. 5, 9 ad 16.
[2] FUETSCHER, Akt und Potenz, 276.
[3] A. a. O. 61.

Die wirklich thomistische Lehre vom Universale directum besagt also keineswegs irgend eine Verletzung des Parallelismus.

b) Das *Universale logicum:* Durch eine Vergleichung wird die abstrahierte Wesenheit positiv zuteilbar an viele: « unum aptum inesse multis ». Daraus ergeben sich die logischen Beziehungen — Gattung, Art usw. —, die als solche nur im Verstande Sein haben: « Unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. »[1]

Scheinbar drohen dem Parallelismus in dieser logischen Ordnung bedenkliche Schwierigkeiten. Haben nicht die genera und species, z. B. Sinneswesen, Lebewesen, Substanz, in der logischen Ordnung getrennt, für sich, einen bestimmten definierten Inhalt, der in der physischen Ordnung aktuell überhaupt nicht vorliegt? Und doch sollen die Aussagen dem Parallelismus gemäß objektiv wahr sein, also ein entsprechendes Korrelat in den Dingen selbst besitzen![2] Auch der heilige Thomas unterscheidet im Menschen logisch drei Seelen, die im Menschen, auch nach ihm, aktuell real identisch sind, und er warnt davor, logische Unterscheidungen einfach als reale in die physische Ordnung zu übertragen[3]. Überhaupt ist es der Erkenntnisweise des menschlichen Verstandes eigen, für sich logisch Inhalte zu trennen, die sachlich identisch sind. Der Verstand definiert sogar Inhalte, wie z. B. humanitas, die in der physischen Ordnung als solche gar nicht existieren. Die Unterscheidung zwischen konkreten und abstrakten Ideen und tausend andere logisch-erkenntnistheoretische Unterscheidungen bestätigen das. Wie steht es da mit dem Parallelismus, mit der inhaltlichen Identität der physischen und metaphysischen Ordnung?

Sie wird unseres Erachtens gar nicht berührt. Wir haben es auch hier lediglich mit zwei verschiedenen Seinsweisen zu tun, der logischen und der physischen, die mit dem Parallelismus nichts zu tun haben. Die logische ist per divisionem et compositionem; die physische berührt die Existenzweise. Alle Genera, alle logischen Species, selbst die Transcendentalia sowie die logisch getrennten Begriffsteile, sind nicht Naturdinge, aber real in den Naturdingen. Sie werden also richtig und wahr erkannt als virtuell in einem anderen enthaltene mitkonstituierende

[1] De Anima II, lect. 12, n. 380.
[2] Vgl. FUETSCHER, a. a. O. 37-40, 165.
[3] I 76, 3.

Seinsprinzipien. So existieren sie physisch. Ihre logische Seinsweise erhalten sie per divisionem, wodurch sie in der logischen Ordnung getrennt definierbares Sein besitzen. Ob nun etwas, was in der logischen Ordnung einer realen Identität entspricht — so fassen auch die Thomisten die Genera und Species auf —, in der physischen Ordnung trotzdem reale Verschiedenheit und Zusammensetzung aufweise, hängt von der Existenzweise ab, die eben der physischen Ordnung eigen ist [1]. So leitet also der Thomismus seine Realdistinktionen und Kompositionen nicht aus der logischen Ordnung ab, sie sind nicht « projiziert », sondern er entnimmt sie der Existenzialordnung, also der Erfahrung !

c) Das *Universale potentiale :* Hierüber gehen die Ansichten erst recht weit auseinander, vielleicht auch deshalb, weil die Thomisten vielfach gerade in der Begründung dieses Universale weder tief noch geschickt waren. Es genügt fürwahr nicht, zu sagen : Das Universale potentiale wird « potentiale », Mögliches genannt, weil es abstrahiert werden kann ! War das vielleicht der Grund, warum der verdiente Georg von Hertling dieses Universale « in re » kurzerhand ablehnte ? Joh. Hessen quittierte freudig mit der Bemerkung : Also haben unsere Allgemeinbegriffe « kein Korrelat in der objektiven Wirklichkeit », sie sind somit nur « Denkgebilde » [2]. Ist Hessens Schlußfolgerung so ganz unlogisch ? Auch Fuetscher stimmt bei, daß es ein Universale a parte rei nicht geben kann [3], und er beruft sich dabei mit vollem Rechte auf Franz Suárez [4]. Damit müßte dann allerdings jeder Parallelismus fallen.

Das war sicher nicht die Ansicht des Aristoteles, wie wir oben sahen. Und sicher auch nicht die Lehre des Aquinaten, der nicht bloß lehrt, die Wissenschaft sei « de quidditatibus rerum in eis existentibus » [5], sondern allda, wo er ex professo von den Universalia redet, von ein und derselben Wesenheit, Natur lehrt, daß sie abstraktiv im Geiste, logisch vielem zuerteilt, zugleich im Einzelnen existiere : « natura ipsa, quae est in particularibus » [6], « sicut natura lapidis in hoc vel illo

[1] De ente et essentia, c. 5 : Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia . . . Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto.

[2] Das Kausalprinzip (Augsburg 1928) 186.

[3] Akt und Potenz, 196.

[4] Disputat. metaph., disp. 5, sect. 2, n. 32.

[5] Spirit. Creat. a. 9 ad 6.

[6] II Sent. d. 3, q. 3, a. 2 ad 1.

lapide »[1], « secundum esse quod habet in singularibus »[2]. Hier stehen offenbar die sog. Neuthomisten wieder allein auf dem Boden des hl. Thomas !

Doch untersuchen wir jetzt die Sache selbst, wie die Wesenheit sich tatsächlich auch in den Singularia vorfindet. Und die Frage soll streng auf Grund von Tatsachen unter einem doppelten Gesichtspunkte ins Auge gefaßt werden.

α) Als unleugbare Tatsache bezeichnen wir es, daß die Dingwesenheiten ihrer *physischen Existenzweise nach* in den Einzeldingen konkret singulär sind. Das sagt Thomas mit den Worten : « natura lapidis in hoc vel illo lapide », oder wenn er von der Menschennatur sagt : « non est nisi in hoc vel illo homine »[3], oder wenn für ihn die Erkenntnis der Wesenheit gleichbedeutend ist mit « cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem »[4]. Hier steht Thomas im Gegensatze zu Duns Scotus, der den Formalitäten in den Einzeldingen, insofern sie gemeinsam sind, aktuelle Existenzweise zuschrieb, was Thomas ausdrücklich ablehnt[5]. Es ist daher historisch sicher nicht richtig, dem Thomismus gegenüber dem Scotismus einen stärkeren Realismus zuzuschreiben[6]. Wenn ferner die Wesenheiten in den Einzeldingen verschieden, vollkommener und weniger vollkommen, vorhanden sind, so bezieht sich das auf die verschiedene Existenzweise und widerspricht keineswegs dem Parallelismus. Es gibt einen thomistischen « Individualismus », wie wir später dartun werden.

β) Als unleugbare Tatsache betrachten wir es anderseits auch, daß jede geschöpfliche singulär existierende Wesenheit die Veranlagung, die *Potenz* besitzt, nicht zu existieren, daß sie an sich existieren und nicht existieren kann, also *kontingent* ist, und daß sie vermöge ihrer Kontingenz *vermehrbar* (multiplicabilis) ist und damit den realen Grund der Möglichkeit des « Allgemeinwerdens » in sich trägt, während Gott jede « Vermehrbarkeit » und Vervielfältigung auf Grund seiner absoluten Aktualität ausschließt[7]. Die Realität dieser Potenz leugnen, hieße die

[1] Quodlib. VIII 1.
[2] Pot. 5, 9 ad 16. Vgl. auch I 85, 2 ad 2.
[3] I 85, 2 ad 2. [4] I 85, 1.
[5] II Sent. d. 3, q. 3, a. 2 ad 1 : Dicendum quod triplex est universale : Quoddam est in re, scl. natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu.
[6] Fuetscher, a. a. O. 53, 251.
[7] De ente et essentia, c. 5.

Realität der Kontingenz selber leugnen und das Werden bestreiten. Gerade das *Werden*, also das Dynamische in der physischen Natur, erzählt von Statischem, verlangt Bleibendes im Flusse des Werdens. Damit meine ich die tausendfach bestätigte Tatsache, daß im Werden die Wirkursache nach einer quidditativ bestimmten, ihr immanenten Natur erzeugt. Der Mensch erzeugt immer einen Menschen, das Tier ein Tier seiner Art. Ferner die Tatsache, daß im Werden des Neuwesens, wo bei der Umgestaltung des Samens die verschiedensten Naturkräfte, Material- und Wirkursachen mitwirken müssen, alle dem Wesen des Neuwesens untergeordnet und zu ihm hingeordnet sind, so daß Thomas tiefsinnig sagen kann : Was erzeugt wird, ist zwar immer ein Singulare, aber die Naturtendenz geht letztlich stets auf das Wesen : « Ultima intentio naturae est ad speciem, non autem ad individuum neque ad genus. »[1] Im entstandenen Naturdinge, z. B. im Menschen, ist zwar die Natur oder Wesenheit ihrer aktuellen Existenz nach, oder wie Thomas sagt : « per accidens ad corruptionem individui »[2], stetig veränderlich, kann sein und nicht sein. Aber « per se », an sich, ist sie immer dieselbe : Sein ist immer « Sein » und nicht « Nichtsein », Ursache ist immer Ursache und nicht « Wirkung », und selbst das « Werden » ist immer Werden und nicht « Nichtwerden ».

So gibt es also auch in der physischen Ordnung etwas Unveränderlich-Ewiges, « aeternum quod est semper »[3], ein wahres Universale im Werden, weil immer dasselbe im Werden, also ein Universale potentiale.

Das war es, was Aristoteles[4] und Thomas[5] der absoluten Werdephilosophie Heraklits gegenüber betonten. Auf diesem Universale beruhen die Gesetze, welche der Naturforscher im Flusse des Werdens sucht. Nur diese Auffassung der physischen Natur wird jenem Exem-

[1] Auf den Einwand : « Universalia sunt perpetua et incorruptibilia », antwortet THOMAS, Verit. 1, 5 ad 14, daß auch das Universale im Einzelding ein perpetuum sei : Quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

[2] I 85, 3 ad 4 ; Verit. 3, 8 ; De substantiis separatis, c. 8.

[3] Pot. 5, 9 ad 16 : Alio modo potest considerari (universale) secundum esse quod habet in singularibus, et sic verum est quod est semper, quia est quandocumque est suum singulare. Verit. 1, 5 ad 14.

[4] Met. III 5, 1010 a 15 ss. (II 510, 17 ss.).

[5] Spirit. Creat. a. 10 ad 8 ; I 86, 3 : Nihil enim adeo contingens est, quin in se aliquid necessarium habeat ... contingens est, quod potest esse et non esse : potentia autem pertinet ad materiam, necessitas autem consequitur rationem formae.

plarismus des Christentums gerecht, den Plato, Plotin, Augustin, Thomas, Bonaventura mit allen Großen des Mittelalters lehrten, wonach die herrlich mannigfaltige äußere Natur in ihren Gesetzen nur der Abglanz der göttlichen Ideen, der Vorbilder in mente divina, ist. Schließlich liegt auch hierin die einzige solide, reale Begründung des Naturrechtes.

Freilich wurzelt diese ganze Auffassung des Universale potentiale in der *Realunterscheidung von Essenz und Existenz.* Sind beide im aktuell-singulären Dinge real identisch, dann ist die Wesenheit als solche veränderlich wie die Existenz. Aber das widerspricht der tatsächlichen Kontingenz der Dinge. Die erwähnte Distinktion ist somit nicht etwas von unserem Geiste Projiziertes, sondern liegt begründet im tiefsten Sein der Kreatur als solcher.

So schließt sich in der thomistischen Universalienlehre der Ring des Parallelismus: *ein und dieselbe Wesenheit* existiert im Universale logicum *formaliter*, im Universale directum *actualiter*, im physicum *potentialiter* und im Geiste Gottes *exemplariter*. Grundlegend aber für die ganze Auffassung ist die Akt-Potenzlehre.

II

Der intellektuelle Primat des Universale

Auch wir leugnen nicht jede intellektuelle Erkenntnis des Einzel-Materiellen, wie später gezeigt werden soll. Weiter ist es für uns zweifellos, daß, wenn das Singulär-Materielle hier auf Erden direkt von unserem Verstande erreichbar wäre, es zugleich das Ersterkannte in der intellektuellen Ordnung sein müßte; denn infolge der Sinneserkenntnis, deren direkter eigentümlicher Gegenstand tatsächlich das Materiell-Singuläre ist, müßte uns auch geistig das Singuläre näher stehen als das Universale. Die Streitfrage, die hier erörtert wird, geht dahin, ob hier auf Erden eine *direkte intellektuelle Erkenntnis des Einzel-Materiellen* überhaupt möglich ist, oder aber ob die *Erkenntnis des Universale* ihr notwendig vorausgehen und daher den *Primat* besitzen muß.

Unseres Wissens hatte die direkte Verstandeserkenntnis des Konkret-Materiellen erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts offene Verfechter gefunden. Zwar waren schon die früheren Augustinisten Anhänger einer direkten Erkenntnis des Geistig-Singulären. Aber mit den Aristotelikern gingen die großen Augustinisten, wie Alexander von

Hales und Bonaventura, darin einig, daß die sichtbaren materiell-singulären Körperwesen nicht direkter Gegenstand des Verstandes sind, sondern das von ihnen abstrahierte Universale. Doch trat bald eine Wendung ein. Wir wissen, daß unter anderen schon Matthaeus ab Aquasparta [1] († 1302), Richard von Mediavilla [2] († 1300), Roger Marston [3] († 1303), Wilhelm de la Mare [4] († 1298) und Duns Scotus [5] († 1308) die direkte Erkenntnis des Singulär-Materiellen verfochten haben. Es ist unnötig, zu betonen, daß die drei Nominalisten Petrus Aureoli [6] († 1323), Durandus de S. Porciano [7] († 1334) und Wilhelm Ockham [8] († 1349), gestützt auf ihr philosophisches Grundprinzip, daß es überhaupt nur Singularia gebe, die direkte Erkenntnis des Einzelmateriellen dem Intellekt vindizieren mußten. Unter den späteren Anhängern dieser Richtung ragt Franz Suárez hervor, der auf dieser These seine ganze Metaphysik aufbaute, wie später noch gezeigt werden soll.

Uns kurz fassend, stellen wir hier nur zwei Fragen: Was spricht für den Primat des Universale? Was spricht gegen den Primat des Singulär-Materiellen?

Was spricht *für* den Primat des Universale? Daß Thomas für diesen Primat Stellung bezogen hat, wird von niemandem beanstandet [9]. Die Schwäche seiner Position soll darin bestehen, daß er die Materie als Voraussetzung zum Individuationsprinzip gemacht habe. Ein Zusammenhang besteht sicher zwischen beiden Fragen, wenn er auch vielleicht nicht so innig ist, wie viele glauben, indem sie nicht hin-

[1] Vgl. M. Grabmann, Die phil. u. theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta (Wien 1906) 90; H. D. Simonin O. P., La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscains de la fin du XIIIe siècle. Mélanges Mandonnet II (Bibl. thom. XIV, Paris 1930) 289-303.

[2] Vgl. Überweg-Geyer, Die patrist. u. scholast. Philosophie (Berlin 11 1928) 489; Simonin, a. a. O.

[3] A. a. O. 488.

[4] Vgl. Grabmann, a. a. O. 85; Simonin, a. a. O.

[5] Opus Paris. II d. 12, q. 8; Opus Oxon. II d. 3, qq. 6 u. 11; d. 9, q. 2; III d. 14, q. 3; Met. VII q. 14 u. 15.

[6] II Sent. d. 12, q. 1, a. 2; vgl. A. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalters II (Mainz 1865) 975; Überweg-Geyer, a. a. O. 526.

[7] II Sent. d. 3, q. 2; IV Sent. d. 49, q. 2, 8; Überweg-Geyer, 523. Ob es sich hier nur um einen zeitlichen Primat des Singulare handelt, lassen wir vorläufig beiseite.

[8] Quodlib. I q. 13: Idem omnino est obiectum sensus et intellectus.

[9] I 86, 1; Verit. 10, 5; Q. disp. De Anima, a. 20; De Anima III, lect. 8; I 85, 3.

reichend unterscheiden zwischen den Individualprinzipien, die in jedem Singulare aktuell da sind und da sein müssen, und ihrer Ursache. Suchen wir die thomistische Lösung genau zu begründen ; denn die Präzisierung einer komplizierten Frage ist oft die beste Grundlage für ihre Lösung.

1. Die ganze Frage betrifft nur den Menschen, insofern er *hier auf Erden*, aus Leib und Seele bestehend, erkennt [1]. Das ist unbestritten.

2. Unbestritten ist auch, daß jedes Körperwesen und daher auch der erkennende Mensch aus *Materie* und *Form* als Wesensteilen besteht.

3. Unsere Frage hat nichts zu tun mit der Erkenntnis des *spezifischen Wesens* der körperlichen Dinge, das aus « Materie » und der die Materie aktuierenden substantiellen « Form » besteht und das, abstraktiv erkannt, « allgemein » wird, bestehend aus der forma communis und der materia communis [2]. Diese Wesenheit ist Quelle der allgemeinen körperlichen Eigenschaften, Tätigkeiten und Gesetze, auf denen die Naturphilosophie aufbaut. Weil sie allgemein sind, sind sie auch in jedem Individuum, und so kann Thomas sagen, daß der Verstand mit seiner eminenteren Erkenntnisart das Individuelle tiefer erfasse als der Sinn [3]. Die thomistische Abstraktion besteht also nicht in der Erkenntnis der Körperform ohne Materie, sondern der Körperwesenheit aus der Form und Materie [4].

4. Folgerichtig liegt das Individualsein begründet in « dieser » Wesenheit, « dieser » Form, « dieser » aktualisierten Materie, wie sie dem Petrus zukommt und nicht dem Paulus, noch einem anderen Individuum. Diese *Individualnatur* ist in jedem Individuum der Grund seiner « Individualprinzipien », aus denen die Individualeigenschaften, Individualtätigkeiten hervorgehen, und das alles schließt dieses Individuum von jedem anderen in seinem individuellen Eigensein ab [5]. Auch da ist noch nicht die Rede vom sog. Individuationsprinzip, welches die « Ursache » von dem allem wäre. Individualprinzipien sind dem Individuum bereits immanente Prinzipien seines Eigenseins, die jeder zugeben muß, auch wenn er kein Individuationsprinzip annimmt.

[1] A. a. O. u. I 84, 7.

[2] I 86, 1 ; Verit. 10, 5 ; De ente et essentia, c. 2.

[3] Auf den Einwand, der Verstand müsse als höhere Fähigkeit auch das vermögen, was der Sinn vermag, d. h. er müsse das Singulare direkt erkennen können, antwortet Thomas immer im angedeuteten Sinn. I 86, 1 ; Verit. 10, 5 ad 5 ; Q. disp. de Anima, a. 20.

[4] I 85, 1 ad 4.

[5] Verit. 10, 5 ; De ente et essentia, c. 2.

5. Welche *Erkenntnis* besitzen wir tatsächlich von dieser Individualnatur ? Da liegt das große Geheimnis, an das man wenig denkt. Wer kennt die innere individuelle Eigennatur des Petrus oder Paulus ? Die alten Philosophen haben das Individuum mit Porphyrius nach gewissen rein äußeren Eigentümlichkeiten, wie « Name », « Abstammung», « Heimat », « Beruf », « Lebenszeit » usw., beschrieben. Was hat das zu tun mit der Erkenntnis der inneren Individualnatur, die Wurzel und Quelle gerade dieses individuellen Seins, Lebens und Tätigseins ist ? Sind wir da weiter gekommen ? Die heutigen Gerichtsprotokolle gehen bei Beschreibung der Einzelperson ganz porphyrisch vor. Gewiß, die Sinne kennen das Individuelle direkt, insoweit es sinnlich ist, und heben für uns genügend klar hervor, was spezifisch im Individuellen verwirklicht ist, um uns die Abstraktion des Wesenhaften zu ermöglichen : Mensch, Tier, Pflanze. Aber darum handelt es sich hier gar nicht, sondern um die Erkenntnis *dieser* Natur, in *dieser* Umwicklung und Verwicklung materiell-singulärer Eigenbedingungen. Ich möchte einen Primarlehrer, der 20 Schüler 8 Jahre lang Tag für Tag vor sich hat und ihre Eigennatur studiert, fragen, ob sein Urteil über mehr oder weniger wahrscheinliche Konjekturen hinsichtlich der Individualnatur hinausgeht, trotz der Schärfe seines Verstandes und der Fülle seiner Erfahrungen. Die innere Individualnatur ist und bleibt für den Menschenverstand ein Geheimnis. Es gibt faktisch *keine direkte Verstandeserkenntnis des Individuellen*, und jene, die eine annehmen, haben das Problem um keinen Schritt weiter gebracht. Die Resultate sind die gleichen wie bei der indirekten.

6. Wo mag der *Grund* dieser intellektuellen *Unerkennbarkeit* des Individuellen als solchem liegen ? Wir machen die *Materie* dafür verantwortlich. Warum das ? Die Individualnatur ist singulär, weil sie aus « dieser » singulären Materie und « dieser » singulären Form besteht. Die Form wäre für sich, ohne die Verbindung mit dieser Materie, kein Hindernis für die Erkenntnis des Verstandes, denn er erkennt alles durch geistige Formen, selbst die Materia communis. Die Singularität wäre für sich, wenn sie geistig wäre, wiederum kein Hindernis für die Erkenntnis des Verstandes. So sagt Thomas[1] in Übereinstimmung

[1] I 86, 1 ad 3 : Dicendum, quod singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur, nisi immaterialiter ; et ideo, si sit aliquod singulare et immateriale, sicut intellectus, hoc non repugnat intelligi.

mit Bonaventura [1]. Das eigentliche Hindernis jeder direkten Erkenntnis des Singulare durch den Verstand ist *diese* Materie, die auch die Form und die ganze Wesenheit individuiert und daher materialisiert. Und warum ist für den Verstand die *konkrete* Materie dieses Hindernis? Weil « Geistiges » und « Materielles » einander diametral gegenüberstehen : « Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile. » [2] Gott erkennt allerdings auch die konkrete Materie auf vollkommenste Weise, aber als Ursache derselben [3]. Damit klärt sich nun erst völlig die intellektuelle Unerkennbarkeit der Individualnatur. Grund dafür ist die konkrete Materie ; denn die individuelle Verbindung von Materie und Form ist in jedem Individuum substantiell verschieden, je nach Erzeugung, Geschlecht, Vererbung usw., weil die potentielle Materie verschieden aktualisiert ist [4]. Die Materia ist in jedem Individuum die Quelle fortwährender Veränderungen und zuletzt des Todes, weshalb die Individualprinzipien stets nur eine relative Stabilität besitzen. Infolgedessen ist eine sichere Erkenntnis der Individualnatur geradezu unmöglich [5]. Alles das bezieht sich nur auf die Existenzweise der Wesenheiten im Individuum und spricht also nicht gegen den Parallelismus.

7. Damit ist das Hauptmoment der thomistischen These gegeben : auf Erden ist jede direkte intellektuelle Erkenntnis eine *abstraktive*. Und das ergibt sich sowohl von Seite des Objektes als auch des Verstandes selbst.

Natürliches *direktes Objekt* des Menschenverstandes in seinem irdischen Leben sind offenbar die Wesenheiten der Sinneswelt. Diese aber existieren in der Sinneswelt individuell-materiell [6]. Sie müssen also von der materiellen Existenzweise frei werden, um für den Verstand erkennbar zu werden. Das ist nur möglich durch die Abstraktion [7], die, was im Phantasma bloß potentiell enthalten ist, durch den Intellectus agens zu einem aktuellen Intelligibile macht ; denn keine bloße species sensibilis ist, weil sie Materielles präsentiert, dem geistigen

[1] I Sent. d. 39, a. 1, q. 2 ad 2 (Quaracchi 1882) 689.
[2] Q. disp. de Anima, a. 20.
[3] A. a. O. u. I 14, 11.
[4] C. G. II 81 ; I 76, 2 ad 3 ; I 85, 7 ad 3.
[5] Q. disp. de Anima, a. 20 ad 16 : Dicendum quod singulare secundum quod est sensibile, scl. secundum corporalem immutationem, nunquam fit intelligibile.
[6] I 86, 1. [7] I 85, 1.

Verstande ebenbürtig, um sein Gegenstand sein zu können. Also kann der direkte Gegenstand des irdischen Verstandes nur das Immateriell-Abstrahierte, das *Universale* sein, welches das Singulär-Materielle zurückläßt [1].

Dasselbe Resultat ergibt sich von seiten des erkennenden *Verstandes*. Als Fähigkeit der Seele, die in diesem Leben substantielle Form des Leibes und daher mit dem Leibe substantiell verbunden ist, ist der Verstand, obgleich immateriell, selber von der Materie abhängig [2], muß also das Immaterielle selber aus der Materia concreta holen, d. h. abstrahieren [3] und zum Universale gestalten, und auf diese Weise, wie der berühmte Ausspruch besagt, « naturam universalem in particulari existentem » in Betracht ziehen [4].

Diese Abhängigkeit des irdischen Verstandes von der Materie bestätigen unzählige *Tatsachen:* nämlich, daß er ohne entsprechendes Phantasma nicht fähig ist, die entsprechende Idee zu erwerben, daß seine Ideen immer von den entsprechenden Sinnesbildern begleitet sein müssen, daß er derselben bei der Mitteilung an andere bedarf [5], daß Verletzungen der Sinnesorgane das Denken hindern [6], ferner, daß er selbst bei der Erkenntnis geistiger Substanzen hier in diesem Leben der Mithilfe der Phantasiebilder nicht entbehren kann [7]. Alles das wäre bei einer direkten intellektuellen Erkenntnis des Singulare kaum erklärlich.

Die gleiche Abhängigkeit des Verstandes von den Phantasmata beleuchtet uns auch jene *indirekte, reflexive* intellektuelle Erfassung des Singulare, von der Thomas öfter spricht [8]. Indem der Verstand zum Ursprunge seiner abstrahierenden Tätigkeit der Idee zurückkehrt, vermag er, zusammenwirkend mit dem Schätzungsvermögen, in derselben abstrahierten Species einigermaßen das Singulare selbst zu erfassen, aus dem die Idee abstrahiert wurde. Selbstverständlich erfaßt er auch da nicht die Individualnatur selbst, sondern das Singulare, insofern es ihm den Träger einer bestimmten Art vorstellt.

Was also für die thomistische These vom Primat des Universale spricht, das ist die tatsächliche Unerkennbarkeit der Individualnatur

[1] I 86, 1.
[2] Q. disp. de Anima, a. 20.
[3] I 86, 1.
[4] I 84, 7; 85, 1 ad 1.
[5] I 84, 7.
[6] I 84, 8.
[7] I 84, 7 ad 3; I 88, 1.
[8] I 86, 1; Q. disp. de Anima, a. 20; De Anima III, lect. 8, n. 713.

hier auf Erden. Folglich kann der Verstand nur durch Abstraktion vom Konkret-Materiellen erkennen. Diese abstrahierende intellektuelle Erkenntnisweise des Verstandes, die eben das Universale zum Gegenstand hat, ist zutiefst begründet in der substantiellen Verbundenheit des Leibes mit der Seele, deren Verstand daher auch nur das Immaterielle « in » und « aus » der Materie zu erfassen vermag, d. h. das Universale.

Was spricht nun *gegen* die direkte geistige Erkenntnis des Singulare ? Offenbar alles, was wir soeben gesagt haben. Aber noch weiteres, das wir noch besonders erwähnen möchten. Es sind das hauptsächlich zwei Punkte : die sog. « Abstractio totalis » und das Singulare als Objekt des Verstandes.

Philosophiegeschichtlich können wir unter den Anhängern der direkten geistigen Erkenntnis zwei Richtungen unterscheiden. Die einen, unter Führung des Nominalismus, besonders Ockhams, haben allem quidditativen, d. h. metaphysischen Wissen gründlich den Krieg erklärt und sind Vorläufer des modernen Empirismus geworden. Andere, aufrichtig besorgt um das Los der Metaphysik, suchten aus der direkten intellektuellen Erkenntnis ein metaphysisches Wissen durch die sog. *Abstractio totalis* [1], die sie an die Stelle der thomistisch-quidditativen Abstractio setzten, zu begründen. Nach dieser Abstractio totalis ergibt sich, kurz skizziert, für die Genesis des Universale folgendes Bild : Der menschliche Verstand erkennt das Singulare-Materiale direkt durch eine ihm eigene species : « Intellectus cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem. » [2] Diese direkte Erkenntnis des Singulare ist daher auch die erste intellektuelle Erkenntnis, früher als jene des Universale [3]. Durch Vergleichung der verschiedenen Singularia erfaßt er dann das, worin sie übereinkommen (convenientia illorum) [4]. In dieser Auffindung des mehreren Singularia Ähnlichen besteht die Abstrak-

[1] Vgl. FUETSCHER, a. a. O. 53, 55, 277.

[2] SUÁREZ, De Anima IV, c. 3, n. 3.

[3] A. a. O. n. 15 : Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species, quae in intellectu imprimitur, est rei singularis : ergo id, quod prius concipitur, ipsum est singulare.

[4] A. a. O. : Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere universale, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis ; ergo prius concipitur singulare, quam universale. Vgl. dazu FUETSCHER, a. a. O. 269.

tion der allgemeinen Natur, des Universale [1], die dann logisch durch weitere Vergleichung wieder in verschiedene Genera usw. unterschieden werden kann. Daß diese Abstraktionslehre mit jener des hl. Thomas und seiner Auffassung vom Intellectus agens kaum den Namen gemein hat, gibt auch Fuetscher zu [2].

Die wissenschaftliche Begründung dieser Universalienlehre scheint uns ein Unternehmen zu sein, dem sowohl das Ziel fehlt, als auch die tauglichen Mittel und die gewünschten Resultate.

Das *Ziel* dieser Totalabstraktion ist das gleiche wie das der thomistischen, nämlich objektiv quidditativ-metaphysisches Wissen zu begründen. Falls nun der thomistische Parallelismus falsch ist, wie Fuetscher mit Suárez behauptet, und infolgedessen die Natur, die quidditas des Allgemeinbegriffes, in keiner Weise, auch nicht potentiell, in den Einzeldingen ist, so daß folglich wahr ist, was Suárez sagt: « Neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis quod reapse commune sit » [3], dann ist nicht einzusehen, warum wir « Wesenhaftes », Quidditatives, im Einzelding durch die Abstraktion suchen, da im Singulare überhaupt nichts Quidditatives vorhanden ist, weder aktuell noch potentiell. Diese fatale Konsequenz wird uns noch plausibler, wenn man mit Suárez und Fuetscher annimmt, daß im Singulare Essenz und Existenz real identisch sind. Dann ist eben doch im Singulare alles aktuell und potentiell singulär, und es ist dann schwer einzusehen, wie der Satz Ockhams und der Sensualisten: es gibt nur Singuläres (dantur solummodo singularia), nicht wahr sein sollte. Hier erscheint wieder die Akt-Potenzlehre als einzige Retterin, und sie ist zutiefst sachlich begründet, wie oben gezeigt wurde.

Die untauglichen *Mittel:* Wie kommt der Verstand, ohne irgendwie quidditativ Erkanntes vorauszusetzen, vom bloß Singulären ausgehend zu etwas Real-Wesenhaftem, zu einem commune-quidditativum? Die Ähnlichkeiten, die er aus der Vergleichung der Singularia erkennt, sind doch selbst nur singuläre und daher äußere. Wie wird diese äußere singuläre Übereinstimmung mehrerer Singularia ein ihnen Wesenhaftes, Konstitutives? Wer gibt diese quidditative Communitas? In den

[1] Suárez, De Anima IV, c. 2, n. 1.

[2] Fuetscher, a. a. O. 269.

[3] Disputat. metaph., disp. 5, sect. 2, n. 33. Es ist klar, daß es in den Einzeldingen nicht ein commune actuale gibt. Aber ein commune potentiale, darum dreht sich die Frage.

materiellen Dingen ist sie nicht, auch nicht potentiell, das bedeutete Parallelismus. Gibt sie der Verstand ? Dann wären die Universalia nur im Verstand begründet = Subjektivismus. Hat man vielleicht deshalb die Macht des Menschengeistes beim Zustandekommen des suarezianischen Universale so hoch gepriesen ? [1] Leider ist sie nur zu groß. Darin besteht der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen, daß bei der thomistischen der Verstand der Universalnatur nur die Seinsweise, nicht den Inhalt, der den Dingen entstammt, bei der anderen die Seinsweise und den Inhalt gibt, und darin besteht die Gefahr der letzten für die Realität der Wissenschaft. Nie aber wird man vom rein Singulären allein ausgehend zu quidditativen Resultaten gelangen. Man wende nicht ein, daß auch Thomas und die Thomisten, vom Singulären ausgehend, das Dasein Gottes und die spezifische Wesenheit der Dinge, z. B. des Menschen, beweisen. Sie gehen überall von der quidditativ aufgefaßten Wirkung aus, und kraft des quidditativ gefaßten Kausalprinzips fortschreitend, erschließen sie die Resultate. Sie setzen also die Wesensabstraktion der Transzendentalien schon voraus. Ohne das gibt es unseres Erachtens keine Metaphysik.

Dem entsprechend sind auch die *Resultate* dieser Universalienlehre nicht die gewünschten. Die bloße Ähnlichkeit der Einzeldinge [2], ohne jede innerlich-wesenhafte Identität, ergibt auf Grund dieser Universalienlehre nie einen apodiktischen Beweis. Ähnlichkeitserkenntnisse werden immer nur Wahrscheinlichkeitsschlüsse ergeben.

Das zweite fatale Moment der genannten Universalienlehre, das wir kurz streifen wollten, ist folgendes : Sie hat mit der Annahme einer direkten intellektuellen Erkenntnis des Singulare-Materiale den *Wesensunterschied zwischen Immateriellem und Materiellem* schwer gefährdet, wie schon De Maria S. J. und Gredt O. S. B. betonten, damit zugleich den kausalen Einfluß des Erkenntnisobjektes auf die Erkenntnisfähigkeit, von der die Realität unseres Erkennens abhängt, bedenklich geschwächt und die Aktivität des Verstandes, ähnlich wie Plotin es tat, potenziert. Man mag die Macht des Menschenverstandes lobpreisen. Aber die Geschichte der Philosophie weist darauf hin, daß gerade durch die Übertreibung der Aktivität des Verstandes der Subjektivismus entstanden ist. Auch der moderne Materialismus hat aus der Gleich-

[1] Fuetscher, a. a. O. 270.
[2] Vgl. Fuetscher, a. a. O. 277.

setzung des Verstandes- und Sinnesobjektes Vorteile gezogen, d. h. es sind ihm, ungewollt freilich, die Wege bereitet worden ; denn von der These : Verstand und Sinn haben spezifisch dasselbe Objekt, ist nur ein Schritt zur Leugnung jedes Wesensunterschiedes von Verstand und Sinn überhaupt. Daß damit auch jede klare Unterscheidung der Seelenfähigkeiten und der verschiedenen Wissenszweige erschwert wurde, ist häufig und mit Recht hervorgehoben worden. In jeder Hinsicht hätte also eine konsequente Anwendung der Akt-Potenzlehre andere Wege zeigen müssen als die sog. Abstractio totalis !

§ 2

Die ersten transzendentalen Ideen (Das Sein)

Transzendental nennen wir jede Idee, die über bestimmten Kategorien steht und daher mehreren Kategorien zukommt, wie z. B. Ursache und Wirkung, Wesenheit und Existenz, Akt und Potenz. Im strengsten Sinne transzendental sind aber offenbar die Ideen des *Seins*, des *Einen*, des *Wahren* und *Guten*, da sie alles, was ist oder sein kann, umfassen und ihrerseits wieder, miteinander verglichen, real identisch sind. So ist das Wahre, obgleich es begrifflich, also logisch, dem Sein eine Beziehung zu einem denkenden Verstande beifügt, dennoch nichts Wahres, außer insofern es Sein ausdrückt [1]. Auch das Eine, wenngleich es begrifflich die Unteilbarkeit miteinschließt, ist doch nur « Eines » oder einheitlich, insoweit es Sein ist [2]. Darin lag Plotins erster und fundamentalster Irrtum, daß er dem ἕν, dem « Einen », den Primat vor dem ὄν, dem Sein einräumte. Zwar drückt das Gute eine begrifflich notwendige Beziehung zum Willen aus. Aber alles Gute ist nur Gutes, insofern es Sein besitzt [3]. *Somit steht ontologisch offenbar das Sein an der Spitze aller Transcendentalia, ja die ontologische Ordnung hat überhaupt ihre Benennung vom Sein, vom* ὄν. Ob es auch *noetisch*, d. h. dem Erkenntnisursprunge nach den ersten Rang besitze, das ist hier die Hauptfrage unserer Auseinandersetzung, der wir aber eine kurze Erklärung des vielfach *verschiedenen Sinnes des Seins* vorausschicken möchten.

Wenn Thomas das Sein im allgemeinsten Sinne beschreibt als das, was dem Sein zukommt (id cui competit esse) [4], so erklärt uns das scheinbar sehr wenig. Dennoch führt uns diese bloß beschreibende Begriffsbestimmung auf ein dreifaches Sein — man darf nicht von Seins-

[1] I 16, 3.
[2] I 5, 1 ; 16, 4.
[3] I 11, 1.
[4] Quodlib. II 3.

gattungen sprechen, denn das Sein als solches kennt keine Gattungen —, das logische, reale und ethische, oder wie die Lateiner sagten : das ens rationis, ens reale, ens morale [1]. Da das ethische Sein (ens morale) die richtige Hinordnung der Willenstätigkeiten zum Ziele durch die Vernunft bedeutet, können wir es hier beiseite lassen [2]. Wichtiger sind hier für uns das logische und reale Sein.

a) Unsere gedankliche Welt

Es war ein verhängnisvoller Irrtum des absoluten Idealismus, als er den denkenden Menschengeist zum Vater des realen Seins und damit der ganzen wirklichen Welt erklärte. Die Anhänger dieser Vergötterung unserer Vernunft werden denn auch, weil stetig im Widerspruche mit dem gesunden Menschenverstand, die Welt nie erobern. Und dennoch liegt im Zauber jenes Traumes ein Körnlein Wahrheit. Der Menschenverstand ist tatsächlich Vater eines Seins, nicht zwar des realen — das ist göttliches Privileg —, aber des gedanklichen Seins, des ens rationis, das die ganze wunderbare Gedankenwelt, insoweit sie unser Werk ist, umspannt. Mit welch herrlicher Macht spinnt der Menschengeist zwischen den ihm durch die Abstraktion aus der Erfahrung gegebenen Ideeninhalten vergleichend die Fäden der logischen Beziehungen (secundae intentiones), gibt dem einen Gattungs-, Art-, oder Differenzsein, erteilt dem einen Begriffsinhalt « Subjektsein », dem anderen « Prädikatsein » im Satze, und dem Ganzen aus beiden « Aussagesein », folgert aus der Vergleichung dreier Begriffsinhalte die Schlußfolgerung, ordnet wieder und wieder reflexiv, was er schon geordnet hat. Der ganze Apparat unserer Erkenntnisweise, tausendfach verschieden bei verschiedenen Menschen und über verschiedene Gegenstände, besteht in diesem gewaltigen Netze von gedanklichen Beziehungen, Relationen. So konnte Thomas das ens rationis beschreiben als « ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu » [3]. In gewissem Sinne ist dieses gedankliche Reich des Menschenverstandes sogar weiter als die reale Welt ; denn unser Verstand vermag auch das, was real nicht ist

[1] Eine Unterscheidung, die Augustin hervorhob (Civ. Dei VIII, c. 4 ; c. 10), und die Xenocrates, einen Schüler Platos, zum Urheber hatte, wie schon Sextus Empiricus richtig hervorgehoben hat (Contr. Log. VII, n. 16 [Lipsiae 1718, p. 373]).

[2] Thomas, Eth. I, lect. 1, n. 1, bezeichnet dieses ens morale als « ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis ».

[3] Eth. I, lect. 1, n. 1.

— Blindheit z. B. —, im Hinblick auf das, was sein sollte (ad modum entis) zu erforschen. Somit gibt es etwas, einen gedanklichen Inhalt, der sachlich gar nicht existiert, also ein ens rationis ist. Und das ermöglicht es dann, daß das ens rationis im Satze zu einer lògischen Beziehung, zu einer secunda intentio wird, weshalb Thomas mit Recht ein doppeltes ens rationis, das der Negatio und der Relatio logica, unterscheidet [1]. So gehören schließlich auch alle Beraubungen, d. h. das Fehlen, der Mangel einer positiven Seinsweise (privationes), ja sogar das unmöglich Seiende (negationes simpliciter) in das gedankliche Reich des Verstandes [2]. Das aber, worin wie in einem Knotenpunkt alle diese unzähligen logischen Beziehungen zusammenlaufen, und das nur zu oft mit dem ens transcendentale verwechselt wurde, ist das Bindewort « sein », die Copula des Satzes ; denn es ist Sinn und Zweck der Praedicabilia und auf ihm ruht der Schluß, insofern er ja aus Sätzen besteht. Dieses mysteriöse Bindewort « sein » konstituiert erst logisch die Aussage, gleichviel ob sie positiv oder negativ ist. Daher haben wir erst hier das logisch Wahre oder Falsche, weshalb der Stagirite die Aussage definierte als « Redeweise, in der Wahres oder Falsches ist » [3]. So erst wird es uns klar, wie Thomas die Copula auch einfach das Zeichen der Wahrheit des Satzes nennen konnte [4].

Daß alle diese logischen Beziehungen nur in unserer Erkenntnis, nur in unserer vergleichenden Betrachtungsweise ihr objektives Sein haben und nicht in den real existierenden Dingen, leuchtet ein ; denn in der Realwelt gibt es weder ein Gattungssein noch Subjektprädikatsein, noch Schlußsein, noch ein Wahr- oder Falschsein [5]. Das ist der Grund, warum Aristoteles [6] und Thomas [7] mit den großen Scholastikern dieses Sein ein ὂν ἐν διανοίᾳ, ein Sein, das nur im denkenden Geiste existiert (ens in mente), nannten. Dennoch besitzt auch dieses rein gedankliche Sein, das wir secunda intentio oder Umfang des Begriffes nennen, ein Fundament im Begriffsinhalt [8], in der prima intentio ;

[1] Verit. 21, 1 ; I 28, 1. [2] I 48, 2 ad 2 ; Verit. 21, 1.

[3] Perih. 4, 17 a 2 s. (I 26, 11 s.).

[4] De ente et essentia, c. 1 : Sciendum est, quod ... ens per se dicitur dupliciter : Uno modo, quod dividitur per decem genera. Alio modo, quod significat propositionum veritatem. I 48, 2 ad 2 ; Quodlib. IX 3.

[5] Met. V 4, 1027 b 25 ss. (II 537, 29 ss.).

[6] Ib. 1027 b 27 (II 537, 31).

[7] Met. V, lect. 9, n. 889.

[8] I Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 1 ; Pot. 7, 2 ad 1.

denn je nach dem größeren oder kleineren Begriffsinhalt ist seine Ausdehnung eine andere, woraus die alten und modernen Logiker das Axiom ableiteten : Inhalt und Ausdehnung der Begriffe stehen im umgekehrten Verhältnisse [1]. Somit ist also der Menschenverstand auch auf seinem eigenen Gebiete, dem des ens rationis, von der Realwelt nicht absolut unabhängig. So können wir jetzt das logische ens rationis definieren als jene *Beziehung, die vom vergleichenden Verstande hervorgebracht, nur in der Betrachtungsweise des Verstandes existiert, aber ein Fundament in den Dingen hat.*

b) Die Realwelt

Diesem rein gedanklichen Sein steht das ens reale gegenüber. Wenngleich es als Erkanntes auch im Verstande ist, so gehört es doch einer ganz anderen Ordnung an, die der Verstand nicht selber gemacht hat, nämlich der *Naturordnung* [2]. Es besitzt objektives Sein außerhalb des betrachtenden Verstandes : « extra animam » [3], bezeichnet das dingliche Sein selbst : « entitatem rei » [4], bald seine Wesenheit, wie sie durch die zehn Kategorien begrifflich verschieden entfaltet wird [5], bald den Existentialakt einer Wesenheit [6]. Hier im Reiche des realen Seins haben wir das transzendentale Sein zu suchen. Ich sage : zu suchen. Denn das reale Sein hat eine unendliche Mannigfaltigkeit, wie die Kategorien beweisen. Es kann Wesenheit oder Existenz, Akt oder Potenz, einfach oder zusammengesetzt sein ; ferner notwendig oder kontingent, endlich oder unendlich, Substanz oder Akzidens. Transzendental im absoluten Sinne aber ist nur das, was von jeder näheren Determination absieht und in seiner allereinfachsten Wesenheit ein « Etwas » im Gegensatze zum Nichts besagt. Selbstverständlich wird das Sein nicht durch seinen Gegensatz zum Nichts erkannt, sondern, wenn der Verstand die Idee des Seins erworben hat, erkennt er erst nachher intuitiv aus dem Wassein, der comprehensio entis, dessen absolute Negation, das « Nichts », das er also ad modum entis erkennt [7].

[1] Vgl. F. Überweg, System der Logik (Bonn [5]1882) 144-147.

[2] Eth. I, lect. 1, n. 1 : Ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat sicut est ordo rerum naturalium.

[3] Met. V, lect. 9, n. 889.

[4] I 48, 2 ad 2.

[5] De ente et essentia, c. 1 ; Quodlib. IX 3.

[6] I Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 1.

[7] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 1 ; I 11, 2 ad 4.

Das Sein schlechterdings ist daher das, was in der Natur ist oder sein kann, das Nichtsein etwas, das weder ist noch sein kann. Das gegenseitige Verhältnis beider hat Thomas grundlegend folgendermaßen bestimmt:

1. Alles irgendwie kategorial zusammengesetzte Sein, z. B. Mensch und Tier, tritt nie in einen absoluten Gegensatz zueinander [1], sondern nur in den der *Seinsverschiedenheit* (per diversitatem). Das ist einleuchtend, denn da steht, trotz der Seinsverschiedenheit, doch immer ein Sein einem Sein gegenüber.

2. Dagegen ist der Gegensatz zwischen dem Sein schlechterdings und dem Nichtsein schlechterdings ein *absoluter*, weil dem Sein als solchem die absolute Negation gegenüber steht. Denn das Sein als solches kann doch nicht einem anderen Sein, das ja zu ihm gehört, entgegenstehen, sondern nur dem Nichtsein als solchem [2].

3. Nun setzen aber die kategorialen *relativen* Gegensätze (per diversitatem) die absolute Opposition des Seins und Nichtseins als solchen notwendig voraus, denn ohne diesen absoluten Gegensatz gibt es auch keinen relativen [3].

4. Damit ergibt sich für Thomas logisch, daß das ens simpliciter und das non-ens simpliciter in der begriffsinhaltlichen Ordnung die *erste Vielheit* (prima pluritas) und die *erste Opposition* (prima oppositio) ausdrücken [4]. Daß es sich hier nicht bloß um einen logischen, sondern um einen eminent *realen* Gegensatz handelt, liegt außer Zweifel, weil der Gegensatz sich auf den ganzen Begriffsinhalt erstreckt und er zugleich Urgrund aller anderen realen Gegensätze ist. Die ganze Schärfe dieses Gegensatzes springt uns in die Augen, wenn wir bedenken, daß jeder Versuch, das Sein als Nichtsein auch nur zu denken, absurd ist. Die Leugnung dieses Gegensatzes begründet das erste Absurdum, das die erste und letzte Grenze alles menschlichen Denkens und Wissens ist und auf das schließlich alle Widersprüche zurücklaufen. Damit können wir zu unserer These übergehen.

[1] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 1.

[2] Ib.: Sunt enim huiusmodi secundum seipsa divisa. Non potest autem esse, quod ens dividatur ab ente inquantum est ens. Nihil autem dividitur ab ente, nisi non ens.

[3] Ib.: Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc, quod in hoc ente includitur negatio illius entis.

[4] Ib.: Virtus oppositionis primae, quae est inter ens et non ens.

Der noetische Primat des Seins

Die These ist, wenn sie wahr ist, die Fortsetzung und eine Bestätigung dessen, was wir oben über den intellektuellen Vorrang des Universale vor dem Singulare gesagt haben. Ist die Idee des Seins als solchen die erste, die wir intellektuell erwerben ? Thomas berührt die Frage öfter. Maßgebend sind für seine Stellung S. Th. I q. 85, a. 3 und De Veritate, q. 1, a. 1 ; q. 9, a. 1. Wir können seinen Ausführungen entsprechend vier Stufen unterscheiden : den Ausgangspunkt, das Prinzip der Lösung, die Lösung selbst und die Folgerungen, die sich daraus ergeben.

Ausgangspunkt

ist der Ursprung der ersten Ideen, wie aller andern natürlichen Erkenntnisse überhaupt, in der *Sinneserkenntnis*, die daher früher ist als die geistige Erkenntnis : « Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior, quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. »[1] Die Tatsache, daß der Mensch ohne begleitende Phantasiebilder weder etwas geistig zu erkennen noch zu erklären vermag, gilt auch für die ersten Ideen[2], denn « principium nostrae cognitionis est a sensu »[3]. Den Innatisten und Aprioristen aller Jahrhunderte setzt Thomas den Satz entgegen : Die Seele ist anfangs eine absolut unbeschriebene Tafel[4] ; und ebenso : « intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes »[5]. Das berühmte Axiom : Alles Erkennen ist in erster Linie ein Erleiden (Empfangen), « intelligere est pati quoddam »[6], bezieht sich also auch auf die ersten Ideen. Akt und Potenz sind somit schon die Grundlage des Ausgangspunktes unseres zu lösenden Problems.

Lösungsprinzip

Sie sind es auch für das von Thomas aufgestellte Lösungsprinzip. In Artikel 3 der S. Th. I 85 stellt er die Frage : Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectiva ? Die Antwort, die unser Prinzip enthält, lautet : Genetisch ist auf dem ganzen Gebiete

[1] I 85, 3. [2] I 84, 7 ; I 84, 3. [3] I 84, 6.
[4] I 84, 3. [5] Ib. [6] I 79, 2 ; I 84, 3.

der intellektuellen Erkenntnis das *Allgemeinere früher als das weniger Allgemeine,* « cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis » [1]. Das haben alle jene bestritten, die eine direkte intellektuelle Erkenntnis des Singulare verfochten haben.

Die Schwierigkeit des aufgestellten Prinzips liegt in der Deutung seines Sinnes. Hier drei Fragen : Was will Thomas mit diesem Prinzip nicht sagen ? Was aber will er mit ihm positiv sagen ? Wie hat er es begründet ?

a) Das Prinzip seiner *irrigen* Auffassung nach : Der Satz « Das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine » bezieht sich per se

1. gar nicht auf die Seinsordnung der zu erkennenden Dinge, sondern nur auf die *Erkenntnisordnung,* auf die Wissensordnung, wenn ich mich so ausdrücken darf. Das ist zu betonen gegenüber dem Platonismus, der auf Grund seines absoluten Realismus das Allgemeinere immer auch für seinsvollkommener hielt als das weniger Allgemeine [2]. Aristotelisch gesprochen aber ist eher das Umgekehrte richtig. Jedenfalls ist in der Erkenntnis, in der wir von der Natur eines Dinges auf seine Eigenschaften schließen, das früher Erkannte, die Natur, sachlich vollkommener als das nachher Erkannte, die Eigenschaften. In der Erkenntnisordnung verhält sich die Sache umgekehrt. Hier ist das früher Erkannte unvollkommener und das nachher Erkannte vollkommener, denn es ist vollkommener, ein Ding nach Natur und Eigenschaften zu kennen als nur seiner Natur nach [3]. — Diese Unterscheidung zwischen Seinsordnung und Erkenntnisordnung hat auch in der Kontroverse zwischen Cajetan und den Scotisten eine Rolle gespielt [4].

Der Satz : « Das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine » drückt somit hier nur eine *Priorität des Erkennens,* Wissens aus.

2. Aber selbst auf dem Erkenntnisgebiete dürfte noch eine weitere Einschränkung am Platze sein, um das aufgestellte Prinzip richtig zu fassen. Sie entkräftet das Hauptargument, das Scotus gegen die These des hl. Thomas ins Feld geführt hat [5]. Wie in der Natur, so gibt es

[1] I 85, 3. [2] I 85, 3 ad 1 et 4. [3] Ib.

[4] Caietanus, In de ente et essentia, q. 1, ed. Laurent, 2-20.

[5] Scotus hielt in der abstrakten Erkenntnisordnung die konfuse Idee der spezifischen Dingnatur (species specialissima) für die ersterworbene, weil die Naturursache stets zum Vollkommensten hinstrebt. Das ist wahr in ordine intentionis, aber nicht executionis, wo in allem Werden das Unvollkommene dem Vollkommeneren vorausgeht. Vgl. Opus Oxon. I d. 3, q. 2.

auch in unserer Erkenntnis einen zweifach verschiedenen Gesichtspunkt, die Zielordnung (ordo intentionis) und die Entstehungsordnung (via generationis) [1]. Die Zielordnung nennt Thomas mit Recht auch die Ordnung der Vollkommenheit (ordo perfectionis) ; denn wie die Natur zum Vollkommensten als Ziel hingeordnet ist, so erstrebt der Verstand naturnotwendig als Ziel die vollkommene Erkenntnis, die das Erste, das primum ist in ordine intentionis. Und da die vollkommene Erkenntnis das erkannte Ding von jedem anderen klar unterscheidet, also auch am wenigsten allgemein ist, kann in dieser Ordnung von einer Priorität des Allgemeineren vor dem weniger Allgemeinen gar nicht die Rede sein [2]. Allein dieses Ziel des Wissens wird anfänglich nur erstrebt, ist nur der Absicht nach das Erste. In Wirklichkeit ist es gemäß dem Axiom : « Quod est primum in intentione, est ultimum in executione » das Letzte in der Erreichung und Auswirkung. Es setzt also die via generationis voraus, und nur hier in der *Entstehungsordnung* unserer Erkenntnis — genetisch — gilt unser Prinzip : das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine.

3. Indes wagen wir es, noch eine dritte Einschränkung anzubringen. Thomas selber hat auf sie hingewiesen [3]. Sie bezieht sich auf den *Begriff des Allgemeinen* selbst. Das Allgemeine bedeutet nach seinem Vollsinne etwas, eine Wesenheit, insofern sie Beziehungen hat zu Vielen. Die aus dem Phantasma abstrahierte Wesenheit (universale metaphysicum) ist offenbar früher als die erst aus einer Vergleichung entstandene Zuteilbarkeit derselben an viele (universale formale oder logicum) ; denn ohne abstrahierte Wesenheit gäbe es keine Zuteilbarkeit. Daraus folgt logisch, daß im Allgemeinbegriff selbst noch eine Priorität des einen vor dem anderen vorliegt, nämlich der Wesenheit vor der Zuteilbarkeit, mit anderen Worten, daß genetisch das Universale metaphysicum dem logicum vorangeht. In diesem Sinne und mit dieser Einschränkung muß das Prinzip : « Das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine » gefaßt werden.

b) Damit ist uns die *positive Erläuterung* des Prinzips sehr erleichtert worden.

Wie jede andere Erkenntnis, so kann auch unsere intellektuelle Erkenntnis von einem Dinge, z. B. Mensch, Tier, eine doppelte sein : eine deutliche und bestimmte, bzw. eine dunkle, unbestimmte. Die

[1] I 85, 3 ad 1. [2] Ib. [3] Ib.

deutliche und *bestimmte* Erkenntnis, « per quam distincte et determinate res cognoscuntur » [1], erfaßt den Allgemeinbegriff, z. B. Lebewesen, Mensch, in all dem, was im Ganzen enthalten ist, in seinen aktuellen und potentiellen Teilen. Somit wird die deutliche Erkenntnis wieder ganz richtig in eine potentiell und aktuell deutliche unterschieden [2]. Gelingt es uns aber nicht, den Gegenstand nach seinen ihm eigenen aktuellen und potentiellen Teilen, Prinzipien und Elementen zu analysieren, so ist die Erkenntnis von ihm offenbar eine *dunkle, unbestimmte*, weil sie ihn nicht von jedem anderen Objekte unterscheidet. Und das ist sie auch wieder im doppelten angedeuteten Sinne : entweder potentiell oder aktuell dunkel [3].

Nun geht die Ansicht des hl. Thomas dahin, daß unsere ganze Erkenntnis ihrer Genesis, ihrem Werden nach, vom Unvollkommeneren und daher Dunkleren, Unbestimmten zum Vollkommeneren, Deutlicheren, Bestimmteren fortschreite, so zwar, daß die erste intellektuelle Erkenntnis von einem Dinge noch ganz dunkel wäre, der dann eine deutlichere und dann wieder eine deutlichere und dann eine noch deutlichere und erst nach den verschiedensten Mittelstufen und Mittelstadien die klare, bestimmte, vollkommene Erkenntnis des Dinges folgte. Unvollkommen, dunkel und unbestimmt ist aber unsere Erkenntnis von einem Dinge dann, wenn sie das Ding noch mit vielen anderen vermengt, von ihnen nicht unterscheidet, wenn sie noch zu allgemein ist. Und klarer und deutlicher wird sie also, wenn sie stufenweise weniger und weniger allgemein wird, bis sie endlich so verengt wird, daß sie nur dem Dinge zukommt, das man erkennen soll und will, z. B. den Menschen. So ist es für Thomas evident, daß unsere Erkenntnis ihrem Werden nach immer vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen fortschreitet. Dabei verhält sich in der Reihenfolge der Erkenntnisstufen und -grade die vorhergehende als unvollkommener Akt, der zwischen Akt und Potenz in der Mitte liegt, weil er nur teilweise Akt, teilweise aber noch in Potenz zum Folgenden ist, bis wir in der klaren und deutlichen Erkenntnis des Dinges den vollkommenen Akt erreichen [4].

[1] I 85, 3. [2] Ib. u. CAJETAN, l. c. q. 1.

[3] Ib. — Vgl. dazu Z. GONZÁLEZ O. P., Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin I (Regensburg 1885) 219.

[4] I 85, 3 : Omne autem quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum : actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur.

Somit führt Thomas auch die Erklärung unseres Lösungsprinzips auf die Theorie von Akt und Potenz zurück.

Allein damit ist unsere positive Erklärung noch nicht vollständig abgeschlossen. Gegenstand der Verstandeserkenntnis ist das Allgemeine, das Universale [1]. Das ist aber, wie schon oben bemerkt, ein doppeltes, das metaphysicum und das logicum. Folgerichtig bezieht sich der Werdegang unseres Erkennens, fortschreitend vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren, auf zwei verschiedene Ordnungen : die ontologische und logische.

α) Die *ontologische* Ordnung ist die der *prima intentio*. Sie ist im Allgemeinbegriff das « quid », die Wesenheit, das, was materiell vielen zuteilbar ist. Sie wird, wie bereits gesagt, an sich früher erkannt als das logische Universale, denn ohne etwas, das Beziehungen zu vielen hat, gibt es auch keine Beziehungen. Sie ist das, was in der Definition der Naturdinge zum Ausdrucke kommt. Diejenigen Elemente und Prinzipien, welche die Definition konstituieren, werden die aktuellen Teile des Dinges und das ganze Wassein das aktuelle Totum und die Erkenntnis davon die cognitio actualis des Universale genannt [2]. So umfaßt die Definition des Menschen als des « vernünftigen Lebewesens » in ihrer ganzen aktuellen Erkenntnis als Elemente das « Vernünftigsein » und « das Lebewesensein », und dieser Begriff setzt wieder den Begriff « Leben » und « Sein » notwendig voraus. Thomas ist nun der Ansicht, daß auch da ein allmähliches Fortschreiten vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen stattfinde, d. h. daß ich den Menschen zuerst als Sein und Lebewesen erkennen muß, ehe ich ihn als vernünftiges Lebewesen zu definieren vermag, und das alles setzt wieder voraus, daß ich erst wissen muß, was « Sein » und « Leben » an sich ist. Folgerichtig setzt die vollkommene aktuelle Dingerkenntnis notwendig die konfuse aktuelle voraus, die vom Allgemeineren zum Bestimmteren, weniger Allgemeinen fortschreitet. Wenn ich sage : der Mensch ist ein Sein, so ist das ganz richtig. Aber damit vermenge ich ihn noch mit Gott und der Welt. Sage ich : er ist ein Lebewesen, so ist auch das richtig und genauer. Aber damit vermenge ich ihn noch mit jedem anderen Lebewesen.

β) Die *logische* Ordnung ist die der *secunda intentio*, der Zuteilbarkeit an viele, also der gedanklichen Beziehungen der Begriffe und

[1] Ib. [2] Ib. ; CAJETAN, ib. ; GONZÁLEZ, a. a. O.

ihrer Unterordnung als Gattungen, Arten usw. Auch da verhält sich die Gattung zu den Arten wie ein Ganzes zu den Teilen. Aber dieses Ganze wird ein potentielles genannt, weil die Gattung die Arten nur potentiell enthält. Und so ist es bei jedem logischen Ganzen in Beziehung zu seinen Teilen [1]. Wer nun die Gattung mit den potentiell in ihr enthaltenen Teilen kennt, der besitzt vom logisch oder potentiell Ganzen eine klare Kenntnis = vollkommene potentielle Erkenntnis des Universale. Wer aber zwar weiß, was der Gattungsbegriff bedeutet, die potentiellen Teile hingegen ignoriert, hat nur eine dunkle konfuse Erkenntnis vom logischen Ganzen = unvollkommene potentielle Erkenntnis des Universale. Und auch da hat Thomas recht, wenn er behauptet, daß wir vom Unvollkommenen und Unbestimmten zum Vollkommeneren, Bestimmteren fortschreiten bei der Erwerbung dieser Erkenntnisse. Denn ohne daß ich erfasse, was der allgemeinere Gattungsbegriff « Sinneswesen » bedeutet, kann ich Mensch und Tier unmöglich als seine ihm potentiell untergeordneten Arten erkennen [2].

Somit ist sowohl in der ontologischen als auch in der logischen Ordnung das Werden der Erkenntnis ein Fortschreiten vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen. Gewiß sind logische und ontologische Ordnung verschieden, und der Natur nach setzt die erste die letzte voraus. Aber ihre Wechselbeziehung ist eine innige. Schließlich ist die logische Ordnung nur dazu da, um als Mittel und Methode, durch Unterordnung der Gattungs-, Art- und Differenzbegriffe in der Definition das Dingwesen mit seinen daraus sich ergebenden Eigentümlichkeiten klar und bestimmt darzustellen.

c) Endlich die *Begründung* des Prinzips! Alles Werden unserer menschlichen Erkenntnis ist ein stufenweiser Fortschritt vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen. Wie kam Thomas zu diesem für seine ganze Erkenntnislehre fundamentalen Satze? Die Antwort liegt auf der Hand. Durch die unbezwingliche Macht der Erfahrungstatsachen. Die Abklärung des Prinzips hat uns bereits Schritt für Schritt darauf hingewiesen. Dieser Fortschritt verkündet uns ein Universalgesetz der äußeren, werdenden, erzeugend schaffenden, wachsenden Natur, auf das Thomas

[1] I 85, 3; CAJETAN, ib.; GONZÂLEZ, a. a. O.
[2] I 85, 3.

hinweist [1]. Auf dem Gebiete der Erkenntnislehre wird ihm heutzutage kaum irgend ein moderner Philosoph zu widersprechen wagen. Dieser Fortschritt von der dunkleren, unbestimmteren und daher allgemeineren Erkenntnis zur klareren, bestimmteren, weniger allgemeinen, bildet das didaktische Grundgesetz des gesamten Bildungswesens, alles Lehrens und Lernens von der Primarschule hinauf bis zu den höchsten Lehrinstitutionen und den tiefsten Forschungen der Gelehrten. Aber worin liegt der tiefere Grund dieses intellektuellen Werdeganges, den wir tatsächlich und unleugbar vor uns haben ? In der Natur des menschlichen Verstandes selbst, dem es kraft seiner unvollkommenen Natur eigen ist, in seiner Tätigkeit stets von der Potenz zum Akt überzugehen, sodaß auch die Erkenntnisresultate von den Dingen in ihrer Reihenfolge einen fortlaufenden Übergang vom Unvollkommenen oder Potentiellen zum Vollkommeneren oder Aktuellen bilden, wie Thomas sagt [2]. Unser Prinzip wird also von Thomas mit der Lehre von Akt und Potenz nicht bloß erklärt, sondern auch auf das potentiell-aktuelle Arbeiten, das Tätigsein des Verstandes als letzte tiefere Ursache zurückgeführt.

Übrigens findet Thomas einen analogen Werdegang auch in der Entwicklung der Sinneserkenntnis, und er führt ihn auf die gleiche tiefere Ursache — Akt und Potenz — zurück : « Quia sensus exit de potentia ad actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet. » [3] Freilich ist hier nicht die Rede vom Allgemeinen im eigentlichen Sinne, sondern von dem Sinnfälligen, das konkret unbestimmter und daher genereller und in diesem Sinne « magis commune », vielen gemeinsamer ist. Aber mittelst der Sinne, sagt Thomas, erkennen wir früher das Generellere als das weniger Gemeinsame sowohl hinsichtlich des Raumes als der Zeit. Hinsichtlich des Raumes, denn wenn man in der Ferne etwas sieht, so nimmt man früher wahr, daß es ein Körperliches als daß es ein Lebewesen ist, früher, daß es etwas Lebendiges als daß es ein Mensch ist, früher, daß es ein Mensch ist, als daß es

[1] I 85, 3 ad 1 ; Verit. 11, 1.

[2] I 85, 3 : Oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit : omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui medius est inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum ; actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa per quam distincte et determinate res cognoscuntur : actus autem incompletus est scientia imperfecta sub quadam confusione ; quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu et quodammodo in potentia.

[3] Ib.

Sokrates oder Plato ist. Und ähnlich verhält es sich hinsichtlich der Zeit. Denn wir sehen, daß das Kind in der ersten Zeit des Lebens zuerst den Menschen von dem unterscheidet, was nicht Mensch ist, und dann diesen Menschen von einem anderen Menschen [1]. Unsere moderne Kinderpsychologie, die aus täglichen Beobachtungen des kleinen, sich entwickelnden Kindes den Nachweis geliefert hat, daß die Sinneserkenntnis, von außen nach innen sich entfaltend, stets vom Generellen zum Bestimmteren fortschreitet, bestätigt voll und ganz den Standpunkt des Aquinaten.

Die Lösung

Der Weg zur Lösung schwieriger komplexer Probleme ist stets jener der Vereinfachung, der Reduktion der Frage auf einfachere Gesichtspunkte, sagen wir, Elemente. Da der Innatismus ausgeschlossen ist, muß es erste Ideen geben ; denn ohne sie gäbe es keine folgende und folgerichtig überhaupt keine Wissenschaft. Wohl und Wehe der Wissenschaft hängen somit von der Lösung unserer Frage ab. Thomas ist sich dieser hochwichtigen Folgerung ganz und gar bewußt. Wie es ohne erste, an sich evidente Beweisprinzipien keine Wissenschaft gibt, so gibt es ohne erste Ideen keine ersten Prinzipien und daher wieder keine Wissenschaft [2]. Mit dem Satze aber : Das Allgemeinere ist genetisch früher als das weniger Allgemeine, war die gesuchte Reduktion des Problems gegeben : *Die allgemeinsten Ideen müssen die ersten sein.* Von allen allgemeinsten Ideen aber ist es eine, die den Primat besitzt. Das ist die Idee des Seins [3]. Sie ist also genetisch die erste, die von uns erworben wird. Aber in welchem Sinne ? Welchen Wert hat diese Lösung des Problems ? Das sind Fragen, die wir des weitern zu erörtern haben.

a) In welchem Sinne ist die Idee des Seins die erste ?

Vorerst eine Bemerkung. Die beiden Sätze des hl. Thomas : Das Sein ist der eigentliche Gegenstand des Verstandes, « ens est proprium

[1] Ib.

[2] Verit. 1, 1 : Dicendum quod, sicut in demonstralibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque ; alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

[3] Ib. : Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum ... est ens. I 5, 2 : Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu. I-II 94, 2.

obiectum intellectus »[1]; und der andere: Der eigentümliche Gegenstand des mit dem Leibe verbundenen Verstandes sind die *Wesenheiten der Sinnesdinge*, « quidditas sive natura in materia corporali existens »[2], bedeuten keinen Gegensatz. Der letzte determiniert nur genauer, wie hier auf Erden das Sein Formalobjekt des Verstandes ist. Er will sagen, daß im Diesseits auch das Sein nur aus dem Sinnesbilde und mit Hinwendung zum Phantasma erkannt werde[3]. Und das ist richtig. Und richtig ist auch, daß das Sein die Wesenheiten der Sinnesdinge konstituiert[4] und daher zugleich das ist, wodurch die Dinge sind und erkennbar sind, denn das Nichtsein ist an sich nicht erkennbar. So ist und bleibt immer das Sein Formalobjekt des Verstandes, aber hier auf Erden das die Wesenheit des Sinnesdinges konstituierende Sein, die quidditas in materia corporali existens.

Allein damit ist der Sinn der thomistischen These: Die Idee des Seins ist die erste aller allgemeinsten Ideen, noch lange nicht klargelegt. Wir sind vielmehr gezwungen, eine doppelte Seinserkenntnis zu unterscheiden: eine konfuse, natürlich-spontane, unbewußte und eine klare, reflexive, wissenschaftliche.

a) Die *konfuse*, natürlich-spontane, unbewußte Idee des Seins geht der klaren voraus, und nur sie ist das Ersterkannte. Daher nehmen wir sie mit Recht voraus.

Jede Potenz ist per se auf ihr Objekt hingeordnet[5], das sie deshalb naturnotwendig anstrebt[6]. Das Objekt, auf das die Potenz per se und daher notwendig hingeordnet ist, wird eigentümliches oder Formalobjekt genannt. Es ist das erste, was die Potenz anstrebt, weil sie es per se anstrebt und seinetwegen alles andere[7]. Folgerichtig ist auch der Menschenverstand naturnotwendig auf sein Formalobjekt hingeordnet und dessen Erkenntnis ist nicht bloß naturnotwendig, sondern auch die erste: « Quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter

[1] I 5, 2.
[2] I 84, 7; 85, 5 ad 3; 85, 8.
[3] I 84, 6 u. 7.
[4] Verit. 1, 1: Quaelibet natura essentialiter est ens.
[5] I-II 8, 2: Simplex autem actus potentiae est id, quod secundum se est obiectum potentiae.
[6] I-II 10, 1: Naturaliter tendit ... quaelibet potentia ad suum obiectum.
[7] I 1, 7: Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. II-II 1, 3: Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti.

cognoscitur ab eodem »[1]. Das eigentümliche Objekt des Verstandes aber ist das Sein [2], durch das alles und ohne das nichts erkannt wird, weil ohne dasselbe nichts ist [3]. Also ist die Erkenntnis des Seins als solches nicht bloß die erste, sondern seine erste Erkenntnis ist auch eine *naturnotwendige, spontane,* reflexions- und überlegungslose ; denn jede Reflexion und Überlegung würde ja schon eine andere Erkenntnis voraussetzen, sodaß die erste dann nicht die erste wäre. So konnte Thomas von der ersten Erkenntnis des Seins sagen : « Nobis ignota esse non potest. »[4] Sie ist also bei jedem Denkenden vorhanden. Zusammengefaßt : Die Idee des Seins als erste aller Ideen muß, naturnotwendig erworben, eine spontane, unbewußte, allen Denkenden gemeinsame sein.

Aber was erkennt der Verstand in dieser ersten Erkenntnis des Seins ? Er erfaßt in der vom Intellectus agens aus dem Phantasma abstrahierten species intelligibilis des Seins das Sein [5]. Was er da erfaßt, ist schwierig zu erklären. Man bedenke : es handelt sich nur um einen Begriff ohne jedes Urteil. Und dazu ist es der erste Begriff. Das muß hier für uns leitend sein : der erste Begriff, der noch gar keine anderen Begriffe voraussetzt. Diese erste Erkenntnis des Seins schließt vieles aus. Sie schließt aus : 1. daß der Erkennende die Abstraktion kenne, in der er das Sein aus dem Singulare abstrahierte, denn sonst wäre die Idee des Seins nicht die erste ; 2. daß der Erkennende das Sein von den verschiedenen Seinsgattungen, -arten usw. abstrahiert hätte, denn dann würde diese erste Erkenntnis nicht bloß viele Urteile, sondern auch viele andere Ideen voraussetzen, und dann wäre sie wieder nicht die erste ; 3. diese erste Idee des Seins schließt aus, daß der Erkennende die verschiedenen Elemente, die wie Akt, Potenz, Essenz, Existenz, das Sein konstituieren, in ihrer Gegensätzlichkeit schon kenne, denn dann wäre diese Idee des Seins wieder nicht die erste, wie Kardinal González hervorgehoben hat [6]. Seinsunterschiede setzen überhaupt das Sein schon voraus. 4. Die erste Idee des Seins schließt aus, daß der Erkennende zuerst die Idee des Seins und erst aus ihr das Sein erkenne, wie die Subjektivisten immer behaupten. Denn ehe er die Idee des Seins erkennen kann, muß er etwas, d. h. das Sein, erkannt haben,

[1] I 2, 1 ad 1. [2] I 5, 2.
[3] Verit. 1, 1. [4] Verit. 11, 1. [5] Ib.
[6] Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin I (Regensburg 1885) 225.

sonst hat er auch keine Idee des Seins [1]. Es ist daher wahr, daß der Gegenstand der ersten Erkenntnis, d. h. das Sein, extramental, real sein muß. Aber irrig ist es, zu sagen, der Erkennende erkenne in seiner ersten Erkenntnis die Realität der ersten Idee als solche, denn dann wäre sie wieder nicht die erste, da sie die Erkenntnis des Realen und Nichtrealen voraussetzte. 5. In der ersten Idee erkennt der Erkennende auch nicht das ens commune als commune, denn das würde wieder die Erkenntnis des Vielen, dem es gemeinsam ist, voraussetzen. 6. In der ersten Erkenntnis erfaßt der Erkennende nur das Sein im Gegensatz zum Nichts, wie Kardinal Zigliara sagt : « l'ente come controposto del nulla » [2]. Das ist tiefsinnig, aber so aufzufassen, daß der Erkennende das Nichtsein noch nicht kennt, denn sonst wäre das Sein wieder nicht das erste. Tatsächlich folgt die Idee des Nichtseins erst der Idee des Seins, aber unmittelbar, wie wir später sehen werden und schon gesagt haben.

Nur das zwar objektive, aber absolut *unterschiedslose* Sein kann also der Gegenstand der ersten Idee sein. Und das ist eben das Sein als solches, das *Sein an sich,* das Formalobjekt des Verstandes, das hier in seiner ersten Erkenntnis die mindeste Aktualität — Sein im Gegensatz zum Nichts — zum Inhalte hat, das aber in infinita potentia ist, wie der Verstand selber. Und alles übrige, was erkannt wird und überhaupt erkennbar ist, ist es durch das Sein. Denn niemand kann dem Sein etwas hinzufügen, was nicht wieder Sein wäre ; das Nichtsein fügt nichts hinzu [3]. Die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge ist nur eine Differenzierung des Seins, das potentiell [4] die Totalität aller Vollkommenheiten aller Dinge umfaßt und durch das, weil es Formalobjekt des Verstandes ist, auch alles erkannt wird, selbst das Nichtsein als Beraubung und Negation des Seins.

Dunkel und konfus ist die erste Erkenntnis des Seins, weil der Erkennende es absolut unterschiedslos und unbewußt erkennt, d. h. er erfaßt weder, was aktuell und potentiell in der Idee des Seins enthalten ist, noch erkennt er seine Idee des Seins, noch die Tätigkeit, in der er das Sein erkannt hat, noch auch den Wert seiner Erkenntnis. Dar-

[1] I 85, 2 : Et sic species intellecta secundarie est id, quod intelligitur ; sed id, quod intelligitur primo est res, cuius species intelligibilis est similitudo. Dieser Artikel ist ein eigentlicher Eckstein gegen den Subjektivismus !

[2] Della luce intellettuale e dell' Ontologismo II (Roma 1874) 188.

[3] Verit. 1, 1. [4] Ib.

über gibt erst das Urteil und der Beweis und daher schließlich die Wissenschaft Aufschluß. Was der Verstand in seiner ersten Erkenntnis erfaßt, ist nur das « Wassein » des Seins als solches. Und aus dieser ersten konfusen Erfassung des Seins entsteht dann das erste menschliche Urteil, das wir das *erste Prinzip* nennen. Dieses muß daher wie seine Elemente spontan und dunkel sein. Es faßt in seiner ersten, ursprünglichsten Form, wie die Idee des Seins, nur Sein und Nichtsein unterschiedslos auf, involviert aber potentiell Unendliches.

Der Verstand, insofern er mit dem Leibe verbunden ist, erkennt sodann alles, was er erkennt, aus der Sinneswelt, aus dem Phantasma. Deshalb kontrolliert er die aus dem Singulare erworbene Allgemeinerkenntnis immer wieder an dem Singulare, in welchem die abstrahierte Wesenheit konkret partizipiert ist : « Necesse est ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. » [1] So ist es auch bei der Idee des Seins. Auch der Ungebildete unterscheidet zwischen Sein und Nichtsein, aber immer in der unbewußten Anwendung dieser Idee auf Einzeldinge. So unterscheidet er vortrefflich zwischen Essen und Nichtessen, Geld haben oder keines haben. Das ist a fortiori der Fall bei der ersten konfusen Idee des Seins, die er unbewußt gleichsam in das Singulare hineinschaut, weil sie dorther stammt und stetig vom Phantasma begleitet wird. Das war denn auch der tiefere Grund, warum die Scholastiker den ersten Erkenntnisgegenstand also umschrieben : « Ens reale communiter et confuse sumptum in actu et concretum in quidditate sensibili. » [2]

b) Eine ganz andere Erkenntnis des Seins als solchen ist die bewußte, *klare*, wissenschaftliche. Zwar ist der Gegenstand auch dieser Erkenntnis das unterschiedslose Sein ; denn sonst wäre es nicht das Sein als solches, das ens commune, das allen Dingen, die sind oder sein können, zukommt. Insofern ist auch die Definition : ens est id, quod est vel esse potest, unpassend, da sie bereits eine Differenzierung des Seins — esse actuale, esse potentiale — ausdrückt. Viel richtiger ist die Definitio : « id, cui competit esse » [3].

Aber die wissenschaftliche Erkenntnis des Seins als solchen ist

[1] I 84, 7.

[2] Cajetan, In de ente et essentia, q. 1, ed. Laurent, 5 ; B. Lorenzelli, Philosophiae theoreticae institutiones I (Romae [2]1896) 236.

[3] Quodlib. II 3.

eine viel umfassendere, tiefere und dazu eine bewußte. Hier weiß der Erkennende, daß der Seinsbegriff durch Abstraktion aus dem Singulare, durch Abstraktion von den Gattungen, Arten, Differenzen des Seins, von den konstituierenden Seinsprinzipien Akt, Potenz usw. entstanden ist. Das will sagen: der Erkennende erkennt, was das unterschiedslose Sein bzw. sein Begriff aktuell und potentiell enthält. Folglich erkennt er hier das ens commune als commune. Und er kennt hier nicht bloß das Sein, sondern auch die Idee des Seins, in der er das Sein erkennt, d. h. diese Kenntnis ist eminent reflexiv, die zahllose Urteile und Schlüsse voraussetzt. Das Sein, so erkannt, kann also nicht bloß nicht das Ersterkannte sein, sondern diese Seinserkenntnis ist nur Gegenstand der höchsten Wissenschaft, der *Metaphysik* und deshalb so schwierig, daß sie, wie Cajetan sagt, auch vielen Gelehrten abgeht [1]. Erfaßt der Verstand im Sein als Ersterkenntnis nur *etwas* im Gegensatze zum Nichts, so erkennt hier der Erkennende im Sein als solchem die verschiedenen Seinsprinzipien und Seinsgattungen und Arten und Differenzen und Eigenschaften, insofern sie das Sein auf verschiedene Weise enthalten und ohne das sie überhaupt nichts wären, weswegen mit vollem Recht gesagt wird: « Ratio entis reperitur et concipitur inveniri in ultimis etiam rerum omnium differentiis, etiam *formalissime* ut differentiae sunt. » [2]

b) Welchen Wert hat die gegebene Lösung?

Wir beantworten diese Frage kurz folgendermaßen: Wenn es unter allen Ideen genetisch eine erste gibt — und es muß eine solche geben, sonst gäbe es keine Wissenschaft —, kann nur die naturnotwendig unbewußt erworbene konfuse, allen Denkenden gemeinsame Erkenntnis des Seins die erste sein. Und das deshalb, weil diese Idee des Seins allein vier Eigenschaften besitzt, die eine erste Idee absolut besitzen muß. Erstens: Das Sein, als « Etwas » erfaßt, ist das *erste*, was wir in jeder Erkenntnis erkennen, denn, wenn wir nicht « etwas » erkennen, erfassen wir nichts: « Ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter. » [3] Zweitens: Diese Idee des Seins ist daher auch der

[1] In de ente et essentia, q. 1, ed. Laurent, 6.

[2] A. Reginaldus O. P., Doctrinae Divi Thomae Aq. tria principia cum suis consequentiis, Primum principium: Ens est transcendens, p. I, c. 1, ed. Lethielleux (Parisiis 1878) 8.

[3] I-II 94, 2; Verit. 1, 1.

Anfang jeder begrifflichen Synthese, da alle anderen Ideen sie voraussetzen und nur weitere nähere Bestimmungen derselben sind [1]. Drittens: Das Sein als « Etwas », im Gegensatze zum Nichts, ist auch die *letzte Schranke jeder Analyse,* weil es selbst unzerlegbar ist; denn was nicht « etwas » ist, kann nicht zerlegt werden, weil es nichts ist, und weil infolgedessen alle anderen Erkenntnisse nur bis auf das « Etwas » als letzten terminus zurückführbar sind. « Illud autem, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. » [2] Viertens: In dieser Erkenntnis des Seins ist *potentiell jede weitere Erkenntnis eingeschlossen;* denn ob Substanz oder Akzidens, Mensch oder Tier oder was immer erkannt wird, alles ist nur erkennbar, insofern es « etwas » ist und ist an sich in dem Maße erkennbar, als es Sein ist; daher sagt Thomas vom Sein: « Cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. » [3] Hier beim ens commune kommt die Lehre von Akt und Potenz im eminentesten Sinne zur Geltung. Ohne sie ist die thomistische Lehre vom ens als Ersterkanntem gar nicht faßbar. Schon inhaltlich, seiner Comprehensio nach, ist das ens commune zwar Akt, weil es « etwas » im Gegensatz zum Nichtsein darstellt. Aber es ist ein Minimum des Inhaltes, weil es in Potenz ist zu unbegrenzt reicherem Inhalte. Daher ist es in der Genesis der intellektuellen Erkenntnis das Allgemeinste und Unvollkommenste. Und da nun das Allgemeinere zum weniger Allgemeinen immer ein Mittleres von Potenz und Akt ist [4], ist das ens commune als Allgemeinstes in unserer Erkenntnis der schwächste Akt in unbegrenzter Potenz [5]. Das ist aber auch der Grund, warum die erste konfuse Erkenntnis des Seins die leichteste ist. Sie bedeutet mehr Ignoranz als Erkenntnis.

Folgerungen

Unabsehbar sind die Folgerungen, die sich aus der vorgelegten Erklärung des ens transcendentale ergeben. Aber wir deuten hier nur auf drei Punkte hin: die Transzendentalität des ens commune, die Hauptlinien seiner Entfaltung in der Vielheit, die beide zusammen den Untergrund seines analogen Charakters bilden.

[1] Verit. 1, 1.
[2] Ib.
[3] I-II 94, 2.
[4] I 85, 3.
[5] Verit. 1, 1; 11, 1.

Da das unterschiedslose Sein über allen Seinsgattungen steht und doch alles nur durch das Sein erkennbar ist, selbst das Nichtsein [1], ist die Idee des Seins die *transzendentalste*. In der ersten konfusen Idee des Seins erkennt der Verstand zwar etwas objektiv Transzendentales. Aber er weiß weder, daß es transzendental ist, noch warum. Beides ist dem Metaphysiker vorbehalten. Dieser weiß, daß es absolut transzendental ist, weil er es bewußt von allen Seinsunterschieden abstrahiert. Er weiß auch, warum es transzendental ist. Und er weiß das, weil er das Sein in allen Dingen, Gott, Substanz, Akzidens, findet, dasselbe als über alles hinausgehend erkennt [2]. Es muß also transzendental sein. Insofern erkennt er es auch unbewußt als allen Dingen zuteilbar. Das will sagen, er erfaßt es formell als ens commune. Diese Zuteilbarkeit, entstanden aus einer Vergleichung des Verstandes, ist bereits ein ens rationis. So verbindet sich hier mit dem obersten ens reale das oberste ens rationis.

Das führt uns wie von selbst zur *begrifflichen Entfaltung* des Seins in die Vielheit der Begriffe. Nicht als ob die Vielheit der Ideen aus der Idee des Allgemeinseins entstünde ; denn alle übrigen Ideen entstehen, wie die Idee des Seins selber, aus der Abstraktion und können nur auf Grund der Erfahrung zu bestimmten Dingbegriffen verbunden werden [3]. Da gibt es im Aristotelismus keinen Apriorismus. Aber alle weiteren aus der Erfahrung erworbenen Ideen sind nur nähere Bestimmungen des ens commune [4], von dem, wie von einem Brennpunkte, die ganze Gliederung der Begriffe ausgeht. Und das ist wahr in einem doppelten Sinn : in der Ordnung der Realbegriffe (ens reale, primae intentiones) und in der Ordnung der logischen Begriffe (ens rationis, secundae intentionis) [5].

A. Die *Realbegriffe* präsentieren uns ein in den Dingen begründetes Sein, « ens quod aliquid in re ponit » [6], ein dingliches Sein, « actum essendi » [7], und alles, was in den zehn Kategorien enthalten ist [8]. Da das erste vom Verstande konfus erkannte Objekt extramental sein

[1] I 16, 3 ad 2.
[2] I 4, 1 ad 3.
[3] I 84, 3 ; 85, 6.
[4] Verit. 1, 1.
[5] De ente et essentia, c. 1 ; I 3, 4 ad 2 ; III Sent. d. 6, q. 2, a. 2.
[6] De ente et essentia, c. 1.
[7] I 3, 4 ad 2.
[8] III Sent. d. 6, q. 2, a. 2 : . . . quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse est in re et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis.

muß, wie oben gezeigt wurde, zieht sich diese Begriffsgliederung vom ens commune herab durch alle Kategorien bis zu den konkret existierenden Dingen. Und zwar verhält sich diese Gliederung der Realbegriffe so, daß die höheren Begriffe inhaltlich immer wieder in Potenz sind zu den nachfolgend niedrigeren, die aktueller sind. So konnte Thomas sagen, der Verstand erkenne mehr und mehr aktuell, was er alles vorher nur potentiell im Sein als solchem erkannte [1]. Stets haben die Ontologisten mit Rosimini das göttliche Sein mit dem ens commune verwechselt. Zwischen beiden ist ein himmelweiter Unterschied : Gottes Sein ist ein ens actu infinitum, das ens commune ein ens potentia infinitum !

In De Veritate, q. 1, a. 1 gibt Thomas selbst ein Schema der höchsten Realbegriffe. Weil dem Sein, sagt er, nichts beigefügt werden kann, was nicht wieder ein Sein wäre, beruht seine begriffliche Gliederung notwendig nur auf einer Verschiedenheit der näheren Bestimmungen ein und desselben ens transcendentale. Das kann auf verschiedene Arten geschehen.

a) Die Vielheit der Realbegriffe kennzeichnet die verschiedenen besonderen *Seinsweisen* (diversi modi essendi), wie Substanz, Quantität usw. Darunter fällt also die ganze reale Vielheit der Weltdinge.

b) Die Realbegriffe *determinieren das Allgemeinsein* als solches, und zwar : α) entweder in sich selbst durch die Begriffe der Essenz, Existenz, Einheit ; oder β) in Beziehung zu einem anderen : αα) indem sie es von etwas unterscheiden (aliquid) oder ββ) zu einem anderen in besondere Beziehung setzen, so zum Verstande als Wahres, zum Willen als Gutes.

Aber in allen Realbegriffen kehrt das Sein wieder, denn ohne das wären sie nicht real.

B. Auch die Gliederung der *logischen Begriffe* geht vom ens transcendentale aus. Da das gedankliche Sein (ens rationis) nur die Beziehungen der Realbegriffe ausdrückt, besteht es wesentlich in der Aussagbarkeit der Begriffe, entweder in der Bejahung oder in der Verneinung. Darauf beruht der ganze wissenschaftliche Apparat des menschlichen Erkennens, die Ideen, Urteile und Schlüsse bzw. Beweise. Verwirklicht aber wird diese Aussagbarkeit durch das Bindewort « sein ». Daher

[1] Verit. 11, 1 : Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

kann Thomas die gesamte logische Ordnung auf die Wahrheit der Sätze oder die copula zurückführen [1]. Ist nun das konfus erkannte ens transcendentale die erste Realidee, die wir uns erwerben, so muß seine Aussagbarkeit (secunda intentio) das erste ens rationis sein, das der Verstand bildet. Und diese erste Aussagbarkeit ermöglicht das erste Urteil, die erste logische Verbindung von Subjekt und Prädikat durch die Copula. Nun ist aber sowohl das Sein als auch das Nichtsein aussagbar, letztes freilich nur nach Art des Seins, weil es nur durch das Sein erkennbar ist [2]. Also ist die Aussagbarkeit des transzendentalen Seins die Voraussetzung der Copula im positiven und negativen Urteile. Und da nun alle positiven Urteile durch alle Gattungen, Arten und Differenzen hindurch ein Sein aussagen, und so auch alle negativen Urteile ein Nichtsein, folgt logisch, daß die Aussagbarkeit des transzendentalen Seins die Voraussetzung aller affirmativen und negativen Urteile, ja daß sie die *eigentliche Wurzel der Copula* im Urteile ist.

So laufen im ens transcendentale als prima intentio alle Realbegriffe zusammen. In seiner Aussagbarkeit aber (secunda intentio) wurzeln zugleich auch alle positiven und negativen Aussagen. Das ens transcendentale ist der eigentliche Knotenpunkt, in welchem die reale und logische Erkenntnisordnung zusammenlaufen.

Endlich die *Analogie* des Seins ! Wir berühren hier nur ihr Fundament.

Ist das Sein deshalb absolut transzendental, weil es alle Dinge und Dingverschiedenheiten konstituiert, — denn Nichts ist durch das Nichtsein —, so muß es auch allem, Gott, der Kreatur, der Substanz, selbst dem geringsten Akzidens, *sachlich* zuerteilt werden. Es schließt somit jede bloß nominelle Zuteilung an die Dinge (praedicatio aequivoca) schlechterdings aus. Es gibt also etwas Reales, das allen Dingen zukommt, eine « realis convenientia » und daher Ähnlichkeit aller Dinge. Sie ist es, die uns den Aufstieg von dem Geschöpfe als Wirkung zum Schöpfer als Ursache ermöglicht, da er, alles schaffend, ihm Sein gab, das seinem unendlichen Sein ähnlich ist, weil es Sein ist [3].

[1] III Sent. d. 6, q. 2, a. 2 : Esse duobus modis dicitur : uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula ; ... et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto. I 3, 4 ad 2.

[2] De ente et essentia, c. 1 ; Verit. 21. 1.

[3] C. G. I 33 ; I 13, 5 ; Verit. 2, 11.

Anderseits ist die gleiche Transzendentalität des Seins auch der Grund, warum das Sein von Gott und Geschöpf, überhaupt von den verschiedenen Dingen unmöglich eindeutig (univoce) ausgesagt werden kann. Sind nämlich die Dinge nicht verschieden durch etwas, was nicht wieder ein Sein wäre, so können sie nur durch die *Verschiedenheit des Seins* verschieden sein. So ist Gott, dessen Wesenheit seine Existenz ist, allein das potenzlose Sein, während die Kreatur nur empfangenes Sein besitzt. Die Substanz besitzt Selbständigkeit, während dem Akzidens nur das Innesein in der Substanz zukommt. Ist dem so, dann ist es klar, daß das Sein der Verschiedenheit der Dinge folgt, also den Dingen nicht im gleichen Sinne zuerteilt werden kann [1].

Somit kann es von Gott und der Kreatur und all dem, was unter ihm steht, den Kategorien, nur *proportionell identisch*, also nur analog ausgesagt werden [2]. Dasselbe gilt auch von allen übrigen transzendentalen Begriffen, wie Wahrheit, Gutsein, Einheit usw. Diese Ähnlichkeitsaussage des Seins muß dann wieder so verschieden sein, wie Gott und die Geschöpfe und die Weltdinge unter sich unbeschreiblich verschieden sind. Sie erhält aber in der Ähnlichkeit zweier Proportionen (analogia proportionalitatis) deshalb den prägnantesten Ausdruck, weil diese einerseits das Eigensein der verglichenen Dinge betont, andererseits aber dem Ausmaß des Seins im Verschiedenen, vom Endlichen bis zum Unendlichen, den größten Spielraum ermöglicht [3]. Die Analogie lehnt damit den Agnostizismus ebenso entschieden ab wie den Monismus.

Die Bedeutung der thomistischen Lehre vom ens transcendentale ist groß und tiefgreifend für die ganze thomistische Philosophie. Das war wohl der Grund, warum manche mit Antonius Reginaldus O. P. [4] († 1676) diesen Lehrpunkt zum tiefsten, am meisten charakteristischen des Thomismus stempelten. Aber die Lehre von Akt und Potenz ist noch grundlegender. Die These vom transzendentalen Sein als erster, höchster Idee, wie Thomas sie faßt, hängt in ihrer Voraussetzung, ihrem Lösungsprinzip, ihrer Lösung, Erklärung und Begründung von der Lehre von Akt und Potenz ab, setzt dieselbe infolgedessen als grundlegend voraus.

[1] Ib. [2] Ib. [3] Ib.

[4] Doctrinae Divi Thomae Aq. tria principia cum suis consequentiis, ed. Lethielleux (Parisiis 1878) 7: Primum principium: Ens est transcendens.

§ 3

Die transzendentale Relation

Das transzendentale Sein als höchste Idee der menschlichen Erkenntnis zwingt uns, von der transzendentalen Relation zu sprechen. Sie scheidet das Sein selbst in ein aktuell-potentielles, essentiell-existentielles, einheitlich-vielheitliches usw. Wie der Name besagt, ist diese Relation eine wirkliche Beziehung, die weit unterschieden ist von jeder bloß logischen oder auch kategorialen Beziehung, weil sie eben überkategoriales Eigensein besitzt. — Es sei hier kurz die Rede von ihrem Begriff und ihrer Bedeutung.

I

Die Begriffsabklärung

Jede zielbewußte Begriffsabklärung sucht zuerst das der Menge des Verschiedenen Gemeinsame herauszustellen, um dann an Hand desselben auf das hinzusteuern, was in der Menge des Verschiedenen näher zu bestimmen ist.

Nun ist es offensichtlich allen Beziehungen grundeigentümlich, daß sie *Bezogenes* des einen zum anderen besagen. Das hat der Meister von Stagira mit seinem πρός τι [1], « zu etwas », ἑτέρων εἶναι [2], « das, was eines anderen ist », meisterlich ausgesprochen. Thomas von Aquin und mit ihm die ganze Hochscholastik folgen dieser Auffassung. Die Relatio ist ein « ad aliquid » [3], « etwas zu einem anderen hin » : « propria relationis ratio consistit in eo, quod est ad alterum » [4], die Hinordnung des einen zum anderen : « ordo unius ad alterum » [5]. Das πρός τι, das

[1] Categ. 7, 6 a 36 (I 9, 23) ; Met. IV 15.
[2] Categ. 7, 6 b 7 (I 9, 34).
[3] I 28 ; Quodlib. IX 4 ; I Sent. d. 33, q. 1, a. 1.
[4] C. G. IV 14.
[5] Pot. 7, 9 ; bekannt ist auch die Definition : respectus unius ad alterum, I 28, 3.

Bezogensein als solches des einen zum anderen konstituiert folglich jede Relation, ist also allen Relationen grundlegend gemeinsam, selbst den trinitarischen [1]. Dieses Wesensmoment deutet auch schon auf die materiellen *Elemente* hin, die jeder Relation zukommen: das *Subjekt*, welches zu einem anderen bezogen wird; der *Terminus*, das, auf was das Subjekt bezogen wird — beide zusammen auch Extreme genannt —; endlich der *Grund* (fundamentum) des Bezogenseins [2]. Da der Grund die eigentliche Ursache des Bezogenseins ist, gilt das Axiom: relationes specificantur a fundamento, d. h. die Beziehung ist eine wesentlich andere je nach ihrem Fundamente, von der Relation an sich und bildet das Unterscheidungsprinzip der Relationen in verschiedene Arten [3]. Auch der Grundsatz, den schon Aristoteles [4] aussprach: die beiden Extreme sind zwar nicht immer sachlich zugleich, aber insofern sie hic et nunc aufeinander bezogen werden, also formell relativ sind, müssen sie *zugleich* sein, und der Untergang des einen bedingt auch den des anderen [5], hat allgemeine Geltung.

Nach dem obigen Grundsatze: Beziehungen sind je nach ihrem Fundamente spezifisch verschieden, gibt es drei Hauptarten der Relation: die logische, die kategoriale oder prädikamentale und die transzendentale [6]. Erst die klare Unterscheidung der letzten von den beiden anderen bietet uns das wahre und klare Bild der Transzendentalbeziehung.

a) Die logische Beziehung

Die bloß logische Beziehung bewegt sich voll und ganz und allein in unserer *gedanklichen Betrachtungsweise*. Das will sagen: Das Subjekt ist nur gedanklich, ebenso der Terminus, und daher das Bezogensein beider, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Fundament oder die Ursache der Beziehung eine bloße Vergleichung (comparatio) des Verstandes ist, der das real Eine und Dasselbe teilt und es als etwas Mehrfaches betrachtet [7]. So entsteht das bloß *gedankliche Sein* (ens rationis), so entstehen die fünf Praedicabilia — Genus, Species usw. —,

[1] I 28, 1; Pot. 7, 9.
[2] I 13, 7; Quodlib. IX 4.
[3] I 13, 7.
[4] Categ. 7, 7 b 15 ss. (I 11, 19 ss.).
[5] Pot. 7, 8 ad 1; 7, 10 ad 12; I 13, 7 ad 6.
[6] I 13, 7.
[7] I 13, 7.

entsteht das Subjektsein und Prädikatsein im Satze, entstehen die Termini jeder deduktiven und induktiven Beweisführung in ihrer gegenseitigen logischen Beziehung, entsteht mit einem Worte der ganze subjektive Apparat der menschlichen Erkenntnis — das Objekt der Logik —, der in den Dingen nicht existiert; denn in ihnen gibt es keine logischen Genera und Species, kein Subjektsein und Prädikatsein usw. Dabei bleibt der aristotelische Satz: « Secundae intentiones nituntur in primis »[1] bestehen; denn er beschlägt den realen Inhalt der Idee, den der Verstand in verschiedene logische Genera und Species usw. teilend nach seiner Art betrachtet[2], die nicht den Inhalt, sondern die Existenzweise des Inhaltes im Verstande angeht. Somit haben alle diese logischen Beziehungen nur ein *gedankliches Bezogensein* zu einander.

b) Die Relatio praedicamentalis

Völlig anders steht es mit der prädikamentalen Relation. Sie ist nach Aristoteles eine von den zehn Kategorien, die alle *reale* Seinsweisen ausdrücken, allerdings in sehr verschiedenem Grade. Also muß auch die Relatio ein *sachliches* Bezogensein zwischen den beiden Extremen besagen. Und der Grund ist auch da im Fundamente der Beziehung zu suchen[3]. Weil das Fundament die Ursache des Bezogenseins ist, muß sie, wenn sie real ist, notwendig reale Bezogenheit begründen. So ist die Beziehung des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater offenbar sachlich, weil real begründet in der seinsgebenden und seinsempfangenden Tätigkeit von Vater und Sohn. Das leugnen, hieße das Kausalprinzip in Frage stellen. Daher müssen in dieser Relatio auch *Fundament und Subjekt real verschieden* sein, denn sie verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung. Auch leuchtet es im gegebenen Beispiele ein, daß wir es mit einer bilateralen (mutua), « beiderseitigen » Beziehung zu tun haben[4], während die Hinordnung des erkennenden Verstandes zum erkennbaren Gegenstande nur eine einseitige (unilateralis) ist; denn das Erkanntwerden ist für den Gegenstand absolut indifferent[5]. Solche real-akzidentelle Beziehungen gibt

[1] I Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 3; Pot. 1, 1 ad 10; 7, 6 u. 9.
[2] Pot. 7, 9; I Sent. d. 2, a. 3.
[3] Quodlib. IX, 4.
[4] I 13, 7; Pot. 7, 10.
[5] I 13, 7; C. G. IV 14; Pot. 7, 10.

es zahllose, sei es in der aktiv-passiven *Tätigkeitsordnung* [1], sei es in *quantitativer* Beziehung — z. B. kleiner, größer, Drittel oder Viertel von etwas — [2], oder dann auch die verschiedensten Beziehungen in der Kategorie der *Qualität* — ähnlich, unähnlich, weißer, weniger weiß usw. — [3]. Die Aufzählung dieser wichtigeren relationes praedicamentales illustriert uns am besten den ausgesprochen *akzidentellen* Charakter dieser Beziehungen ; denn sie sind eigentlich, da sie der Actio und Passio, der Quantität und Qualität entspringen, die selbst Akzidenzien sind, richtig gefaßt Akzidenzien der Akzidenzien und gehören daher zu den schwächsten Kategorien des realen Seins [4].

Damit sind wir dem Wesen der prädikamentalen Relation näher gekommen. Wir müssen in ihrem Begriffe zwei Wesensmomente ins Auge fassen, die wir mit zwei Worten ausdrücken können : *in alio* und *ad aliud*, « Innesein » in einem anderen als Subjekt und zu « einem anderen » sich verhalten. So hat es Thomas mit meisterhafter Präzision zum Ausdrucke gebracht [5]. Insofern sich diese Relation immer in einem *Subjekte* als Träger findet, ist sie ein Akzidens wie alle neun Kategorien, die Akzidenzien sind. Folgerichtig besitzt sie reales Sein wie jene und unterscheidet sich von der bloß logischen Beziehung. Insofern sie ein Bezogensein zu einem anderen, « ad aliud », besagt, unterscheidet sie sich von jedem anderen Akzidens. Hierin besteht ihre *ratio formalis*, durch die sie mit jeder anderen Relatio übereinkommt, selbst mit der trinitarischen. « Inesse » und « ad aliquid » sind also die beiden Wesenselemente der kategorialen oder prädikamentalen Relatio. Sie werden es uns ermöglichen, die prädikamentale von der transzendentalen Relatio zu unterscheiden.

c) Die transzendentale Relatio

Der Name « transzendentale » Relation deutet an, daß es sich hier um eine Beziehung handelt, die über allen Kategorien steht (« übersteigend »), weil sie das transzendentale *Sein* und seine Prinzipien betrifft. Gibt es faktisch derartige Beziehungen, die das Sein selber angehen ? Zweifelsohne bezieht sich die ganze aus Nichts geschaffene Schöpfung

[1] C. G. IV 14 ; Pot. 7, 9 s.
[2] I 13, 7 ; Quodlib. IX 4 ; Pot. 7, 10 ; Aristoteles, Met. IV 15.
[3] Pot. 7, 9.
[4] Pot. 7, 9 ; G. G. IV 14.
[5] I 28, 2.

ihrem Sein nach auf Gott, besitzt somit nicht eine bloß akzidentelle Relation zu Gott [1]. Ihre Bezogenheits-Relation ist folglich unmöglich ein bloßes Akzidens. Dieses ist ja faktisch nur ein ens entis [2], d. h. völlig unselbständig, und die kategoriale Beziehung besitzt ein Sein, das ganz und gar nur zu einem anderen ist, d. h. sie hat für sich kein Eigensein neben und außer dem Bezogensein. Dem gegenüber besitzt die transzendentale Relatio *Eigensein*, ist, wie Thomas sagt, etwas *Absolutes*, das außerdem noch auf ein anderes bezogen wird [3]. So sind die transzendentalen Prinzipien Potenz-Akt, Essenz-Existenz, die jede kreatürliche Substanz konstituieren, keine Akzidenzien ; denn sie sind nicht in einem Subjekte, sondern konstituieren die Substanz, gehören also in die *substantielle* Ordnung, sind aber zugleich Correlativa, d. h. gegenseitig aufeinander bezogen. Sind sie Substanzen ? Unmöglich, denn keine kategoriale Substanz als solche drückt ein Bezogensein aus, da die zehn Kategorien sich formell gegenseitig ausschließen [4]. Folglich haben wir hier in den transzendentalen Prinzipien Beziehungen, die nicht Akzidenzien sind, nicht Substanzen, die aber als konstituierende Prinzipien der Substanz in die substantielle oder subsistente Ordnung hineingehören, wie denn auch Thomas nach Plato und Aristoteles Materie und Form als Potenz und Akt zur substantiellen Ordnung rechnet [5]. Die transzendentale Relatio besitzt somit *substantielles* oder subsistentes Eigensein, dem Bezogensein zu einem anderen zukommt [6]. Sie steht also wirklich über Substanz und Akzidens, weil sie eigentliche *Seinsbezogenheit* besagt und deshalb den Namen « transzendentale » Relation voll und ganz verdient [7].

[1] I 45, 3 ; I 13, 7. [2] I 45, 4.

[3] I 28, 2 ad 2 : Sicut in rebus creatis in illo, quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo, sed tamen aliter et aliter ; nam id, quod continetur sub significatione nominis relativi est alia res. Pot. 7, 9 : Unde oportet, quod creaturae realiter referantur ad Deum et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura.

[4] Categ. 7, 8 a 15 s. (I 12, 7-9) ; Pot. 7, 2 ad 1.

[5] I 75, 2 ad 2.

[6] A. Goudin O. P., Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata I, Logica maior, p. I, disp. 2, q. 4, a. 1 (Urbeveteri 1859) 317, hat die relatio transcendentalis definiert : « ordo in essentia rei inclusus, seu ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata ... entitas absoluta includens respectum ». Dazu vergleiche auch Johannes a S. Thoma, Cursus phil. thomist., Ars logica, p. II, q. 17, a. 2, ed. Reiser (Taurini 1930) 578.

[7] Die Modernen stoßen sich oft daran, wenn von einem Streben der Materie zur Form die Rede ist, da doch eine reine Potenz überhaupt keine Tätigkeit

Damit ist der Unterschied zwischen den drei Relationsarten, der logischen, der prädikamentalen und transzendentalen gegeben. Zu allen dreien gehört wesenhaft das πρός τι : *das zum anderen Bezogensein*. Deshalb eben sind sie alle drei Relationen. Der Unterschied : die logische ist nur rein *gedankliche* Bezogenheit ; die kategoriale bedeutet *real-akzidentelle* Bezogenheit ; die transzendentale besagt *real-substantielle* oder subsistente Bezogenheit.

II

Die Bedeutung

Einheit und Vielheit des Weltalls richtig zu klären, fast möchten wir sagen « zu versöhnen » — denn es gibt Gegensätzliches in dem Verhältnis der beiden — ist ein dunkles und schwieriges Problem ! Und doch ist an beiden absolut festzuhalten ; denn ohne *Vielheit*, d. h. monistisch gefaßt, ist die Welt für uns schon deshalb absurd, weil schon die Erkenntnis selber wenigstens eine Zweiheit, also eine Vielheit voraussetzt. Und ohne *Einheit* gibt es wiederum keine Vielheit ; denn die Einheit ist aller Dinge Maßstab, πάντων μέτρον τὸ ἕν, sagt Aristoteles [1]. Einheit und Vielheit (ἕν und πολύ) waren die beiden Eckpfeiler des ganzen plotinischen Philosophierens. Und doch hat der große Denker das große Problem auch nicht befriedigend gelöst. Er kannte Aristoteles zu wenig, der Heraklit und die Eleaten versöhnte, indem er zwischen das Nichts und das aktuelle Sein das *potentielle Sein* setzte, um mit dem Aktuellen die Einheit und mit dem Potentiellen die Vielheit und das Werden zu erklären.

Da müssen wir nun einsetzen. Das potentielle Sein als Anlage oder *Veranlagung* zum Akte, *zu neuem Sein*, « principium patiendi ab alio » [2], ist zwar in sich etwas Reales, besagt aber notwendig auch eine Beziehung zu einem anderen neuen Sein, dessen Veranlagung es ist. Es bedeutet also notwendig eine transzendentale Beziehung zum Akte. Auf dieses transzendentale Begriffspaar laufen auch Wesenheit, die in Potenz ist, und Existenz, die Akt derselben ist, zurück. So wird das

habe. Dies ist allerdings sehr richtig, aber das sogenannte Streben der Potenz zur Form ist ja gar keine Tätigkeit, sondern eben eine entitative, eine seinsgemäße Hinordnung.

[1] Met. IX 1, 1053 a 19 (II 575, 15).

[2] I 25, 1 ; Pot. 1, 1 ; Aristoteles, Met. VIII 1.

real-mögliche Sein (ens potentiale), d. h. die transzendentale Beziehung, zur *tiefsten Grundlage der Einheit und Vielheit im Weltganzen.* Wieso das ? In mehrfacher Hinsicht : in der ontologischen, kosmologischen, psychologischen, sozialen und theologischen Ordnung. Hierüber nur wenige Andeutungen.

I. In *ontologischer* Hinsicht : Grundlegend ist hier das *Universalienproblem,* aufgefaßt im weitesten Sinne, insofern es nämlich auch die Transcendentalia umfaßt. Jedes Universale ist seiner Definition nach « Eines in Vielen ». Ist das Eine (unum) nur dem Namen oder nur der Auffassung nach in Vielen — Nominalismus und Idealismus —, so haben wir kein sachlich Einheitliches in Vielen, keine wirkliche Einheit, und damit fällt jede reale Grundlage der Wissenschaft. Ist das « Eine » aktuell in Vielen — Formalismus —, so haben wir kein Vieles und auch damit fällt die Wissenschaft. Ist es aber *potentiell Eines* (universale potentiale), dann besagt es etwas Reales, das potentiell all den Vielen zukommt, d. h. vermöge der transzendentalen Relatio des Einen zu Vielen bleibt sowohl das « Eine » als auch das Viele bestehen. Einheit und Vielheit in der Metaphysik ! Übrigens hat Aristoteles bekanntlich auch aus der realen Potentialität des ens transcendentale zu allen Dingen die Einheit der Metaphysik in der riesigen Vielheit ihrer Gegenstände erwiesen [1], also auf Grund der transzendentalen Relatio !

II. In *kosmologischer* Hinsicht : Nur die transzendentale Beziehung der Materie als reiner Potenz zur Form als Akt vermag die *substantielle Einheit jedes Körpers* in der Mehrheit der Konstituenten zu erklären. Unermüdlich hat Thomas die platonische These bekämpft, wonach die Materia prima nicht reine Potenz, sondern schon etwas Aktuelles sein soll [2]. Warum ? Im gegebenen Falle hätten wir beim Körperwesen zwei aktuelle Konstituenten, Materie und Form. Aus zwei Aktuellen gibt es aber nie ein drittes substantiell Einheitliches, d. h. einen Körper, weil ein Aktuelles nie eine substantielle oder transzendentale Beziehung zu einem anderen Aktuellen besagt. Daher das berühmte Axiom : « Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu. » [3]

[1] Met. III 1.
[2] C. G. I 17 ; I 76, 4 ; Quodlib. III 1.
[3] Spirit. Creat. a. 3 ; C. G. II 56 ; I 76, 4 ad 4.

III. In *psychologischer* Hinsicht : Wie die Einheit jedes körperlichen Wesens nur durch die transzendentale Hinordnung der Materie zur Form als Akt ermöglicht wird, so auch die *substantielle Einheit von Seele und Leib*, die sich ja ebenfalls wie Akt und Potenz zueinander verhalten. Die Menschenseele ist trotz ihrer Geistigkeit und wegen ihrer transzendentalen Hinordnung zum Leibe als zweitem Wesensprinzip noch nicht der Mensch und bleibt spezifisch ohne den Leib unvollkommen. Es sei auch hier auf den gewaltigen Kampf hingewiesen, den Thomas im 13. Jahrhundert gegen jede *Mehrzahl von formae substantiales* im Menschen geführt hat, und zwar wiederum im Interesse der Wesenseinheit im menschlichen Compositum, also der Einheit in der Mehrheit, d. h. Vielheit [1]. Zwei oder noch mehr substantielle Formen oder auch Seelen sind schon an sich mehrere aktuelle Realitäten, die vereinigt nie etwas substantiell Einheitliches bedeuten, sondern eine Mehrheit von Aktuellem bleiben, eben weil ein Aktuelles nie substantiell zu einem anderen Aktuellen bezogen werden kann. Nur die Hinordnung des Potentiellen zum Aktuellen vermag substantielle Einheit aus substantiell verschiedenen Konstituenten zu schaffen [2].

IV. In *sozialer* Hinsicht sollte man ein besonderes Kapitel schreiben über die Bedeutung der transzendentalen Relation. In jedem sozialen Verbande haben wir notwendig Individuen, die dem Verbande angehören und als Rechtssubjekte die Gemeinschaft konstituieren, während die Gemeinschaft selbst in all ihren Beziehungen nach oben, unten und seitwärts die Individuen miteinander verbindet. Hier kann man füglich sagen : Ohne transzendentale Beziehung läßt sich weder der Ursprung der Individuen noch der Gemeinschaft erklären. Wieso das ?

a) Wie entsteht in der Erzeugung das *Individuum* ? Jedes menschliche Individuum ist für sich etwas absolut Abgeschlossenes, von jedem anderen unterschieden, ein ganz « Vereinzeltes », ein « Dieses - Wassein ». Wie entsteht es ? Nach aristotelisch-thomistischer Auffassung ist die sog. materia signata das Individuationsprinzip, d. h. das Individuum entsteht, indem die materia prima unter wirkursächlichem Einflusse eine spezielle potentielle Hinordnung zu einem ganz bestimmten neuen Individuum erhält, ehe die aktuierende Form mit ihrem spezifischen Sein in die bereits disponierte Materie aufgenommen wird. Die potentielle

[1] I 76, 3 u. 4.
[2] Spirit. Creat. a. 3 ; C. G. II 56.

Hinordnung, d. h. die transzendentale Beziehung der Potenz Materia zum Neuindividuum ist somit die eigentliche *Werdeursache jedes Individuums* [1]. Und nicht bloß das. Die transzendentale Relation ist auch die Werdeursache der *Verschiedenheit* der Individuen in der Vielheit persönlicher Wesen ; denn deshalb sind die Individuen viele und verschiedene, weil ein jedes eine ihm eigene, besondere Hinordnung der Potenz Materia zu diesem oder jenem Neuding voraussetzt. Somit ist die transzendentale Relatio sowohl die konstitutive Ursache des Individuums überhaupt, als auch der Vielheit und Verschiedenheit der Individuen oder der Sozialträger.

b) Wie entsteht die *Gemeinschaft* ? Die Gemeinschaft im strikten Sinne des Wortes ist immer nur eine *menschliche*. Sie setzt also eine allen Menschen gemeinsame Natur als das unum in multis, « das Eine in Vielen » voraus. Wie ist das zu deuten ? Aktuell kann die Menschennatur in Vielen nicht dieselbe sein ; damit fiele die Vielheit selbst und der Monismus wäre gegeben. Akzidentell kann sie auch nicht in Vielen sein ; denn dann wäre sie nicht notwendig eine menschliche Gemeinschaft. Es bleibt nur ein Weg der Erklärung : die menschliche Natur ist *potentiell* in allen dieselbe, insofern dieselbe Wesenheit in Potenz ist zu dieser oder jener oder zahllos anderen Existenzen, und das ist wiederum die transzendentale Relatio der Potenz zum Akte. Somit ist diese in sozialer Beziehung sowohl die Ursache der *Vielheit*, als auch die Anlage zur *Einheit* in der Vielheit. Ich sage : « die Anlage » zur Einheit der menschlichen Gemeinschaft ; denn formell wirkt sich jede Gemeinschaft durch teils naturnotwendige, teils kontingente akzidentelle Beziehungen aus. [2] Die moderne Streitfrage, ob die Gemeinschaft eine Substanz oder ein ontologisches Akzidens oder überhaupt nichts Reales sei, kann unseres Erachtens nur folgendermaßen richtig gelöst werden : sie ist etwas Reales, formell ein ontologisches Akzidens, nämlich eine Relatio praedicamentalis, die aber etwas Substantielles, nämlich die transzendentale Relatio der Menschenwesenheit zur Existenz, und damit zur Vielheit voraussetzt.

V. In *theologischer* Hinsicht : Wir reden hier natürlich nur von Naturtheologie, der wissenschaftlichen Grundlage natürlicher Gottes-

[1] De principio individuationis, c. 3 ; In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2. Vgl. unten S. 682 ff.

[2] Vgl. unten S. 705 f.

verehrung oder natürlicher Religion. Die Betätigung der natürlichen Religion erfordert selbstverständlich Akzidenzien, Akte und Habitus des Verstandes, Willens, Gemütes, da keine kreatürliche Substanz unmittelbar per se tätig ist, sondern nur durch Potenzen [1].

Was wir bezüglich der theologischen Ordnung in erster Linie betonen möchten, ist das, daß alle Gottesbeweise schließlich auf einen Zentralpunkt zusammenlaufen : die Welt nämlich ist in ihrer *Totalität*, d. h. nicht bloß in diesem oder jenem Ding, sondern in bezug auf das Sein als solches ein *potentielles Sein*, das daher absolut und innerlich notwendig ein Erstes verlangt. Was für eine Relation zum ersten Sein drückt dieses potentielle Sein aus ? Wer das Ziel und Resultat der Gottesbeweise nur als eine akzidentelle Relatio auffaßt, etwa so wie die Relationen, die mit der Betätigung der natürlichen Religion gegeben sind, der versteht die Gottesbeweise nicht und hat keine Unterlage für die natürliche Religion. Das ganze totale Sein der Kreatur, auch der Engel [2], ist Gott gegenüber potentiell, und hier gilt das Axiom : *Soviel Sein als Bezogensein zur ersten Ursache!* Hier feiert die transzendentale Relatio ihren gewaltigsten Triumph. Und wer das Verhältnis der Kreatur zu Gott nicht so auffaßt, versteht nichts von jenem natürlichen Jammerschrei des Geschöpfes zum Allprinzip, von dem die heidnischen Dichter sprachen, weiß nichts von jenem unsterblichen Heimweh der Seele nach dem Vollglück über den Sternen, zumal wenn alles Erdenglück in Brüche gegangen ist.

Diese transzendentale Hinordnung alles Geschaffenen zur ersten Ursache schafft auch die gewaltigste *Synthese* zwischen dem « Einen » und « Vielen ». Sie wahrt, wie es jeder richtigen Synthese eigen sein soll, das Eigensein des Verschiedenen — Kreatur nur Potenz, Gott nur Akt — und erklärt die Einheit von Kreatur und Gott aus der Natur der Kreatur, aus ihrem absoluten Bezogensein zu Gott, das dennoch in Gott, seiner absoluten Vollkommenheit wegen, sachlich nichts setzt und folglich seine Unabhängigkeit voll und ganz wahrt [3].

Die transzendentale Beziehung allein erklärt uns zutiefst die Harmonie von Einheit und Vielheit des Universums und des geschöpflichen und göttlichen Allseins !

[1] I 77, 1 ; 79, 1.
[2] I 75, 5 ; I 50, 5 ad 3.
[3] I 13, 7 ; Pot. 7, 8.

§ 4

Der Primat des Widerspruchsprinzips

Mit den höchsten transzendentalen Begriffen sind die ersten höchsten Beweisprinzipien aufs innigste verknüpft. Und da der Seinsbegriff an der Spitze der Transzendentalien steht, spielt er die führende Rolle. Nach ihm werden die ersten Prinzipien richtig « ontologische » oder Seins-Prinzipien genannt. Die Verknüpfung zwischen den ersten Ideen und ersten Prinzipien ist deshalb so innig, weil diese aus den ersten Begriffen gebildet sind. Wegen dieser engen inneren Verkettung wollten wir anfänglich beide zusammen behandeln. Aber da sind wir auf ungeahnte Schwierigkeiten gestoßen, die eine getrennte Behandlung erzwangen.

Nicht jedes Prinzip ist ein *erstes Prinzip* [1]. Es gibt daher apriori-stische, analytische Urteile, denen der Charakter des ersten Prinzips abgeht. Zu den ersten Prinzipien gehören nur jene bejahenden oder verneinenden analytischen Sätze, deren Wahrheit aus der bloßen Analyse von Subjekt und Prädikat *unmittelbar, ohne Beweisführung* und daher jedem Denkenden einleuchtend ist [2]. Die Existenz solcher Sätze bezweifeln ist unnütz, da der Zweifel und jeder Beweis sie voraussetzt und die Erfahrung ihr Dasein bestätigt. Auch an der *Mehrzahl* solch unmittelbarer Sätze haben weder die Alten noch die Neueren gezweifelt. Sie ergibt sich schon, wie Suárez sagt [3], aus den drei Termini jedes Schlusses. Dagegen ist die bestimmtere Festlegung der Anzahl solch erster Prinzipien in der alten und modernen Zeit keine übereinstimmende. Das ist sehr begreiflich. Denn auch unter den unmittelbar evidenten Sätzen haben nicht alle die gleiche Bedeutung. So hat das Mittelalter den Satz : « Das Ganze ist größer als sein Teil » (totum est maius sua parte) mit Vorliebe unter den ersten Prinzipien aufgezählt [4]. Heutzutage reduziert man diese ersten Prinzipien gewöhn-

[1] I-II 6, 1 ad 1.
[2] I-II 94, 2 ; Verit. 16, 1.
[3] Disputat. metaph., disp. 3, sect. 3, n. 3.
[4] Vgl. I-II 94, 2.

lich auf vier: den Satz des Widerspruches, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz des zureichenden Grundes [1]. Die eminente Bedeutung, welche Aristoteles und Thomas dem *Widerspruchsgesetze:* « Ein und dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein », zuerteilten, werden wir im Folgenden dartun. In der neuesten Zeit tritt das *Identitätsprinzip:* « Ein jedes ist, was es ist », viel mehr hervor und zugleich die Tendenz, dasselbe irgendwie sachlich mit dem Widerspruchssatz zu identifizieren. Nach Friedrich Überweg [2] hätte schon Kant versucht, beide unter eine gemeinsame Benennung zu bringen. Aristoteles hebt den Identitätssatz sicher nicht speziell als ein erstes Prinzip hervor. Auch Thomas von Aquin kennt es als Prinzip nur in seiner logischen Form: « Quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. » [3] Dagegen haben beide, Aristoteles und Thomas, das Prinzip des *ausgeschlossenen Dritten* (principium exclusi tertii sive medii) formell in den Katalog der ersten Prinzipien aufgenommen und dasselbe eingehender besprochen [4]. « Zwischen zwei kontradiktorisch einander entgegengesetzten Urteilen ist ein drittes nicht möglich », dieser Satz wurzelt direkt im Widerspruchsgesetz; denn da die Glieder des Widerspruches sich zueinander verhalten wie Sein und Nichtsein, Wahres und Falsches, Bejahung und Verneinung, wäre jenes Dritte etwas, was weder Sein noch Nichtsein, weder wahr noch falsch, weder zu bejahen noch zu verneinen wäre. Alles das aber ist evident absurd. Das vierte Prinzip: « *Nichts ist ohne hinreichenden Grund* » (nihil est sine ratione sufficienti) hat erst Leibniz formell zur Würde eines Axioms erhoben [5]. Es ist an sich wahr und durchaus richtig, denn ein jegliches Ding hat den Grund seines Seins entweder in sich selbst oder in einem anderen als seiner Ursache [6]. Über seine Bedeutung haben die modernen Philosophen bekanntlich viel gestritten [7]. Sicherlich kann ihm nicht die Bedeutung eines absolut ersten Prinzips eingeräumt werden. Es ist

[1] Vgl. F. Überweg, System der Logik (Bonn [5]1882) 76-82; N. Kaufmann, Elemente der aristotelischen Ontologie (Luzern [2]1917) 16.

[2] System der Logik (Bonn [5]1882) 251.

[3] Met. IV, lect. 7, n. 616; I-II 94, 2.

[4] Aristoteles widmet ihm das ganze siebente Kapitel des III. Buches der Metaphysik; Thomas, Metaph. IV, lect. 16.

[5] Vgl. F. Überweg, System der Logik, 270-275.

[6] De ente et essentia, c. 5.

[7] Vgl. Überweg, a. a. O. 270-275; Z. González, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin I (Regensburg 1885) 232-236.

nicht voraussetzungslos; denn es setzt voraus, daß « Grundsein » und « Nichtgrundsein », « Zureichendsein » und « Nichtzureichendsein » nicht dasselbe sind. Das Widerspruchsprinzip ist m. a. W. auch hier die notwendige Voraussetzung. Es besteht somit auch unter den ersten Prinzipien eine bestimmte *Rangordnung*. Das ist aber nur möglich, wenn es ein absolut Erstes gibt, denn eine Reihe voneinander abhängiger erster Prinzipien ist nur dann denkbar, wenn eines ist, das von keinem anderen mehr abhängt und von dem alle anderen abhängen. Wie daher die Mehrzahl von ersten transzendentalen Ideen die Reduktion auf die Idee des Seins erfordert, so muß analog die Reihe der ersten unmittelbaren Sätze, d. h. der ersten Beweisprinzipien, auf ein *absolut erstes* Prinzip zurücklaufen. Das ist logisch und zugleich begründet in der tatsächlichen Abhängigkeit der verschiedenen ersten Prinzipien, die nicht den Charakter eines absolut unabhängigen Prinzips offenbaren. Welches ist dieses absolut erste Beweisprinzip?

Damit betreten wir, auch im Lager der Thomisten, brennenden Boden. Zwar schien das, was Aristoteles im Buche Γ der Metaphysik in den Kapiteln drei bis sechs und im Buche K derselben Metaphysik, Kapitel fünf und sechs geschrieben, dem *Kontradiktionsprinzip* einen in jeder Beziehung *uneingeschränkten Primat* einzuräumen. Durchaus denselben Standpunkt scheint Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu den erwähnten aristotelischen Kapiteln [1] und auch anderwärts [2] einzunehmen. Ganz in diesem Sinne haben hochangesehene moderne Thomisten, wie beispielsweise Gredt O. S. B. [3], de Maria S. J. [4], Kardinal Lorenzelli [5], Kardinal González O. P. [6], Sanseverino [7], Liberatore S. J. [8], Goudin O. P. [9], Schneid-Sachs [10], Albert Stöckl [11], den Primat

[1] Met. IV, lect. 5-8; Met. XI, lect. 5 u. 6.
[2] I-II 94, 2.
[3] Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 32-36 (n. 645-649).
[4] Philosophia peripatetico-scholastica I (Romae [2]1898) 235-241.
[5] Philosophiae theoreticae institutiones I (Romae [2]1896) 241-243.
[6] Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin I, 227 ff.
[7] Institutiones seu elementa philosophiae christianae (Neapoli 1885) 32-42 [Ontologia, c. 2, a. 4].
[8] Institutiones philosophicae I (Neapoli [5]1900) 198-200 [Logica, p. II, c. 5, a. 2, nn. 127-129].
[9] Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata IV (Urbeveteri 1860) 250-254 [disp. I, q. 1, a. 1].
[10] Grundzüge der Metaphysik (Paderborn 1896) 9. Die von H. Ostler 1921 besorgte neue Edition, S. 10 f., nimmt den gleichen Standpunkt ein.
[11] Lehrbuch der Philosophie II (Mainz [5]1881) 6-8.

des Widerspruchsgesetzes aufgefaßt. Nach dieser Auffassung wäre das Identitätsprinzip als Ausdruck der Einheit des Seins zwar ein wahrer Satz, aber entweder überhaupt kein eigenes Axiom oder doch nur ein vom Widerspruchsgesetz abhängiges Prinzip. Das Kontradiktionsprinzip behauptet hier seinen absoluten Primat, psychologisch, ontologisch, ja schlechthin, wie Gredt, González und Sanseverino besonders scharf betonen.

Indes die steigende Bedeutung, die sich das Identitätsprinzip in der modernen Philosophie errang, machte sich bald auch in unserem Lager fühlbar. Heutzutage wäre es kühn, die Mehrheit der Scholastiker zu den Verteidigern des absoluten Primates des Widerspruchsprinzips zu rechnen. Ich rede hier von einem Primat auf psychologisch-logisch-ontologisch-kriteriologischem Gebiete, d. h. von einem wirklich absoluten Primat. Ich habe mehr philosophische Werke angetroffen, die den Identitätssatz an erster Stelle und das Kontradiktionsprinzip an zweiter Stelle aufführen, als umgekehrt. Und darunter sind Namen von Autoren, die im Kreise des Thomismus einen verdient guten Klang haben, wie z. B. Kardinal Zigliara O. P., Kardinal Mercier, Grimmich O. S. B., Garrigou-Lagrange O. P. [1], Lehmen-Beck S. J., Nicolaus Kaufmann, Trendelenburg, Gutberlet, Friedrich Überweg, Willems, Jacques Maritain, Willmann, Hugon O. P. usw. Wer zuerst dem Identitätsprinzip die erste Stelle eingeräumt hat, weiß ich nicht. Suárez nennt dafür den Skotisten Antonius Andreas [2]. Suarez selbst hält genetisch das Identitätsprinzip für das erste aller Prinzipien, d. h. für das erste Urteil, welches sich der Verstand bildet [3]. Schon hierin folgt ihm Garrigou-Lagrange [4]. Dagegen räumt Suárez kriteriologisch dem Wider-

[1] Le sens commun (Paris [3]1922) 163-167 ; Dieu, son existence et sa nature (Paris [5]1928) 149-155. In seinem neuesten Werke : La synthèse thomiste (Paris 1946) 63 f. nennt Garrigou zwar das Kontradiktionsprinzip « le tout premier principe ». Aber dieses ist nach ihm bloß die negative Formulierung desselben ersten Prinzips, das positiv im Identitätsprinzip enthalten ist. — Für den absoluten Primat des Identitätsprinzips treten neuestens ebenfalls ein : R. Verardo O.P. Primato assoluto del principio di identità. Divus Thomas (Piac.) 47-49 (1944-46) 69-95, und J. H. Nicolas O. P., L'intuition de l'être et le premier principe. Rev. thom. 47 (1947) 113-134.

[2] Disputat. metaph., disp. 3, sect. 3, n. 4 : Prima sententia est, non esse primum, quod ex Aristotele retulimus, sed hoc : Omne ens est ens. Ita tenet Antonius Andreas.

[3] Ib. n. 7 u. 11.

[4] Le sens commun, 106-107 : « Le sens commun perçoit d'abord dans l'être la verité du principe d'identité. » A. a. O. 161-163.

spruchsgesetz den absolut ersten Rang ein, weil es Prüfstein aller Erkenntnissicherheit, auch jener der übrigen ersten Prinzipien ist: « A quo sumit firmitatem tota humana scientia. »[1] Hierin erblickt Zigliara mit Suárez und anderen jenen Primat, den Aristoteles dem Kontradiktionsprinzip zugesprochen hat[2]. Andere verankern das Widerspruchsgesetz im Identitätssatz, da es von diesem abgeleitet sein soll[3]: weil Sein Sein ist und Nichtsein Nichtsein, kann ein und dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein. In sehr plausibler Art, wie es einem großen Denker eigen ist, hat schon Suárez die Rollen der beiden Prinzipien auf logischem Gebiete in dem Sinne verteilt, daß alle direkten Beweise sich auf das Identitätsprinzip als eigentümliches Axiom, die indirekten aber auf den Widerspruchssatz stützen[4]. Das war auch die Ansicht von Garrigou-Lagrange[5], Zigliara[6]. Wohltuend berührt es bei Suárez, daß er die beiden Prinzipien wirklich unterscheidet und als zwei verschiedene behandelt[7]. Das ist bei vielen Parteigängern dieser Richtung nicht der Fall. Gleich nachdem sie beide als zwei verschiedene nebeneinander gestellt und ihnen verschiedene Rollen übertragen haben, erklären sie: Sachlich bedeuten beide dasselbe und unterscheiden sich nur dem Ausdrucke nach. Wir könnten eine Reihe von Autoren nennen, die sich so äußern. Für Garrigou-Lagrange ist das Widerspruchsgesetz bald einfach die negative Formel des Identitätsprinzips, « le principe de non-contradiction n'étant que la formule négative du principe d'identité »[8], bald eine negative abgeleitete Formel desselben Prinzips[9]. Ist das wirklich so? Immerhin hat diese Tendenz,

[1] Disputat. metaph., l. c. n. 9.

[2] T. Zigliara O. P., Summa philosophica I (Paris [15]1912) 247 f. [Logica (55), X]; Della luce intellettuale e dell' Ontologismo II (Roma 1874) 225 f.

[3] R. Garrigou-Lagrange O. P., a. a. O. 163. Garrigou-Lagrange geht weiter als Suarez und Zigliara, wenn er daselbst wörtlich sagt: « Et comme toute négation est fondée sur une affirmation, en soi le principe suprême est le principe d'identité. » A. a. O. 170 leitet er das Kontradiktionsprinzip von dem Identitätsprinzip ab.

[4] Disputat. metaph. l. c. n. 6-9.

[5] Le sens commun, 58 u. 169.

[6] A. a. O. 245 f. [Logica (55) VII-IX].

[7] A. a. O. n. 10.

[8] Le sens commun, 151; dasselbe 107.

[9] A. a. O. 163: « Le principe de contradiction apparaît comme une formule négative dérivée du principe affirmatif: 'ce qui est, est, ce qui n'est pas est ce qui n'est pas', formule courante du principe d'identité. » Dasselbe noch klarer 167, Anm. 4: « L'être est l'être, le non-être est non-être ou l'être n'est pas le non-être. »

beide Prinzipien wieder zu identifizieren, den Vorteil, Aristoteles und Thomas scheinbar gerecht zu werden, um schließlich alles, was beide nur vom Widerspruchsprinzip aussagen, auch dem Identitätsprinzip zuschreiben zu können. Und das ist auch tatsächlich geschehen.

Die Stellung zu den ersten Prinzipien mit dem Identitätssatze an der Spitze, von dem das Kontradiktionsprinzip erst abgeleitet werden soll und die dann beide sachlich doch dasselbe besagen sollen, ist dunkel, verwirrend, um nicht zu sagen verworren. Auch kann man sich häufig nicht des Eindruckes erwehren, daß jetzt auf einmal alles durch das Identitätsprinzip erwiesen werden solle. Längere Zeit selber teilweise Anhänger dieser Auffassungen, wird es dem « Bekehrten » gestattet sein, in aller Bescheidenheit und ohne die hohen Verdienste der Gegner irgendwie schmälern zu wollen, die Gründe seiner Sinnesänderung darzulegen.

Unsere Stellung zur Frage ist diese : Beide Prinzipien sind verschieden ; das Kontradiktionsprinzip besitzt den absoluten Primat vor dem Identitätsprinzip. Daraus ziehen wir dann gewisse Folgerungen, die den Sinn des ersten Prinzips noch genauer bestimmen werden.

Der Unterschied der beiden Prinzipien

Die Unterscheidung der beiden Prinzipien zwingt uns zuerst, den Begriff der beiden genauer festzulegen. Es ist das sicher nicht unnötig.

Schon unsere erste Bemerkung über das *Kontradiktionsprinzip* mag dies erhärten : das Widerspruchsprinzip drückt nicht einen *Gegensatz* von zwei Sätzen, sondern *von zwei Ideen* — Sein und Nichtsein — *in ein und demselben Satze* aus. Diese Bemerkung ist so wichtig, daß durch sie eine Reihe von modernen Einwänden, welche Friedrich Überweg, teils referierend, teils zustimmend, gegen den Primat und die Unbeweisbarkeit des Widerspruchssatzes vorgebracht hat [1], ipso facto gegenstandslos werden. « Kontradiktorisch einander entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr, sondern das eine oder andere muß falsch sein. » Wie soll diese Formel das Kontradiktionsprinzip ausdrücken [2], da doch « kontradiktorische Sätze » das Widerspruchsgesetz schon voraussetzen ! Daß aber bei einer solchen Formulierung dieses Prinzip nicht mehr ein oberster unableitbarer Satz sein kann, leuchtet allerdings jedermann ein. Daran ist die absolut falsche Formulierung

[1] System der Logik, 234-254. [2] A. a. O.

schuld. Auch da schaute der Altmeister und Fürst der Logik unvergleichlich tiefer. Zwar gibt es auch bei ihm mehr oder weniger komplizierte Formulierungen des berühmten Prinzips. Die folgende : « Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme »[1], ist vielleicht die umständlichste. Aber sie drückt genauer doch nur aus, was die andere, öfter gebrauchte : « Zugleich sein und nicht sein ist unmöglich »[2], oder die mehr logisch klingende Formulierung : « Ein und dasselbe kann von demselben nicht zugleich bejaht und verneint werden », besagt[3]. Aber überall und in all seinen Fassungen drückt der Widerspruchssatz für Aristoteles nicht einen Gegensatz von zwei Urteilen, sondern von zwei Begriffen in ein und demselben Satze aus, den Gegensatz von « Sein » und « Nichtsein ». So ist es auch bei Thomas von Aquin. Er übernimmt getreulich, aber nicht ohne Vorsicht[4], die aristotelischen Formulierungen, die längeren[5] und kürzeren, gebraucht aber am häufigsten die ontologisch prägnanteste Fassung : « Impossibile est idem esse et non esse. »[6]

Seinem Gehalte nach hat das Prinzip eine logische und ontologische Seite :

a) *Logisch* betrachtet, ist es in seiner vorliegenden wissenschaftlichen Formulierung ein *modaler Konjunktivsatz*. Die Modalität « es ist unmöglich » (impossibile est, ἀδύνατον) schließt ausdrücklich jede andere Aussagemöglichkeit in bezug auf das gleiche Prädikat und Subjekt aus. Was wird im Konjunktivsatz ausgesagt ? Von den Gliedern des Satzes an und für sich nichts. Wenn ich sage : Der Körper kann nicht zugleich bewegt sein und nicht bewegt sein, so sage ich weder, daß er tatsäch-

[1] Met. III 3, 1005 b 19 s. (II 503, 40 s.) : τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑράρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

[2] Met. II 2, 996 b 30 (II 491, 4) : ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Vergleiche dieselbe Formel Met. III 4, 1006 a 4 (II 504, 9).

[3] Anal. Post. I 11, 77 a 10 (I 131, 41 s.) : Τὸ δὲ μὴ ἐνδέχεσθαι ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι.

[4] Das zeigt sich, wenn Thomas eine Formel, die er aus einer lückenhaften Übersetzung schöpft, ganz richtig nach dem jetzigen griechischen Texte ergänzt. Er sagt : « Est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem ; sed addendum est : secundum idem », d. h. er fügt ganz richtig das aristotelische κατὰ τὸ αὐτό hinzu. Vgl. A. Trendelenburg, Elementa logices Arist., Adnot. § 9, p. 70.

[5] Met. XI, lect. 5, n. 2212 : Non contingit idem esse et non esse secundum unum et idem tempus et aliis conditionibus servatis, quae consueverunt in contradictione apponi scl. secundum idem, simpliciter et alia huiusmodi.

[6] Met. IV, lect. 6, n. 600 ; XI, lect. 5, n. 2211 ; I-II 94, 2 : Ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare.

lich bewegt werde, noch daß er nicht bewegt werde. Die Aussage verneint nur das « zugleich » (simul, ἅμα), das an sich und in erster Linie absolut nichts Zeitliches ausdrückt [1], sondern nur, daß Bewegtwerden und Nichtbewegtwerden unmöglich dasselbe sein können, sich absolut ausschließen, einen unversöhnlichen Gegensatz, eine Opposition besagen. Und so ist es beim Kontradiktionsprinzip, dem höchsten Konjunktivsatze. Dieses erste Prinzip drückt eine unversöhnliche Opposition aus. Wird sie in der logischen Ordnung formell ausgesprochen, so kann das nur durch die affirmatio und negatio eiusdem geschehen. Daher die obige logische Fassung des Widerspruchssatzes: « *Ein und dasselbe kann von demselben nicht zugleich bejaht und verneint werden.* »

b) Aber die logische Opposition hat ihren Grund in der *ontologischen Ordnung*. Sie ist, da Bejahung Sein und Verneinung Nichtsein bedeutet [2], nur der Ausdruck der absoluten Unverträglichkeit des Seins und Nichtseins, der Unmöglichkeit, daß beide dasselbe seien : « Impossibile est idem esse et non esse. » Und da das transzendentale Sein nicht bloß real ist, sondern das erste Reale, das in der intellektuellen Ordnung erkannt wird, drückt das Kontradiktionsprinzip ontologisch eine reale Opposition aus. Mehr noch ! Da das real transzendentale Sein potentiell alles Sein umfaßt, und das Sein formalissime in allen Seinsdifferenzen ist und ein jeglich Ding wesenhaft konstituiert, wie wir früher dargetan haben, drückt das Widerspruchsgesetz mit seiner Unverträglichkeit des Seins und Nichtseins potentiell die *tiefste Realopposition* aus, die das ganze Weltall beherrscht. In der Tat laufen die Vielheit der Weltdinge und ihre an den verschiedenen Wesenheiten gemessenen Unterschiede zuletzt auf diese höchste transzendentale Opposition zurück. Verschieden sind die Dinge schließlich deshalb, weil jedes sein bestimmtes Sein hat, aber zugleich zum anderen, von dem es sich unterscheidet, ein non-ens ist und weil Sein nicht zugleich Nichtsein sein kann. Hierin liegt auch der tiefere Grund, warum zuletzt alle unsere Erkenntnisse, Urteile und Schlüsse durch das Kontradiktionsprinzip geprüft werden müssen.

[1] Die Gleichzeitigkeit kann zufällig eine Rolle spielen bei Tatsächlichem. In allen metaphysischen Wahrheiten spielt sie keine Rolle. Daher hat Aristoteles, gewisse Wahrheiten in Betracht ziehend, dem ἅμα, « zugleich », das ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ noch hinzugefügt, Met. III 5, 1010 b 18 (II 511, 7). Ein Beweis, wie tiefsinnig er das Problem erfaßte !

[2] Aristoteles, Perih. 6, 17 a 27 s. (I 26, 40 s.).

Aber wo liegt der tiefere Grund, warum Sein und Nichtsein einander absolut ausschließen, unverträglich sind, eine unversöhnliche Opposition ausdrücken ? Dieser Grund liegt offenbar in beiden, da es sich um einen Gegensatz von zweien handelt. Er liegt in der Quidditas, dem Wesen des Seins, dessen Verneinung genau das Nichtsein ist, wie der Terminus besagt. Und daher kann das Sein überhaupt nicht als « Nichtsein » gedacht werden. In der inneren *quidditativen Beziehung* des Seins und Nichtseins liegt der Grund ihrer Unversöhnlichkeit, ihres Gegensatzes und infolgedessen auch der tiefste Grund, warum Sein immer Sein ist, und Nichtsein immer Nichtsein. Damit haben wir schon den Grund aufgezeigt, warum das Kontradiktionsprinzip fundamentaler ist als das Identitätsprinzip. Doch greifen wir nicht vor. Andeuten möchten wir hier nur, daß auch die Unveränderlichkeit und Notwendigkeit der spezifischen Dingwesenheiten, die das Sein wesenhaft in all ihren Differenzen konstituiert, in der Beziehung des transzendentalen Seins zum Nichtsein und daher im Kontradiktionsprinzip verankert sind.

Und nun der Begriff des *Identitätsprinzips*. Vergeblich sucht man dasselbe als eigenes ontologisches Axiom bei Aristoteles und Thomas. Aber die Wahrheit, die es ausdrückt, findet man bei beiden, so bei Thomas, wenn er sagt : « Unumquodque est indivisibile ad seipsum » [1], « est unum sibi ipsi » [2], oder « Verum est esse, quod est » [3]. Der Grundgedanke des Prinzips : « Ein jeglich Sein ist das, was es ist, ist mit sich selbst identisch und daher ein Einerleisein, ein *Einheitliches* (unum) », ist in den vorigen Formulierungen des Aquinaten klar ausgesprochen. Thomas kennt auch das logische Prinzip, auf dem der Schluß ruht : « Quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. » [4] Aristoteles drückt den Identitätsgedanken auf seine tiefsinnige Weise aus, wenn er sagt : « Was immer wahr ist, muß allseitig mit sich selbst übereinstimmen. » [5] Noch prägnanter : « Dasselbe muß demselben das selbige sein » : αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν [6]. Wie das lateinische « identitas », « eadem entitas », und das griechische ταυτότης andeuten, bedeutet der Identitätssatz seinem innersten Sinne nach die Einheit (unitas)

[1] Met. VII, lect. 17, n. 1653.
[2] Ib. n. 1652.
[3] Met. IV, lect. 16, n. 721.
[4] Ib. lect. 7, n. 616 ; I-II 94, 2.
[5] Anal. Priora I 32, 47 a 8 s. (I 78, 32 s.) : δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ.
[6] Met. IV 9, 1018 a 9 (II 522, 20).

des Seins [1], kraft deren Sein eben Sein ist, Werden Werden, Nichtsein Nichtsein, Mensch Mensch. Daß der nächste Grund der Einheit des Dinges immer seine Wesenheit ist, hat schon Aristoteles hiefür betont [2]. Aber der Grund liegt, wie angedeutet, in der quidditativen Beziehung oder im Gegensatz des transzendentalen Seins zum Nichtsein.

Seit Suárez hat man nach einer geeigneten Formulierung des Identitätsprinzips gesucht. Wie aber soll das Prinzip ohne lächerliche Tautologie ausgedrückt werden, da doch in allen transzendentalen bejahenden Urteilen Subjekt und Prädikat real dasselbe bedeuten ? Faktisch hat schon Suárez die Formel des Antonius Andreas : « omne ens est ens » als tautologisch abgelehnt [3]. Noch tautologischer klingt die ziemlich allgemein abgelehnte Formel : A ist A. Man verlangt eine Formel, die die Einheit und daher Identität des Seins klar ausdrückt, etwa so : « Jedes Sein ist das, was es ist » oder « omne, quod est, unum est » oder « omne ens est unum et idem ». Beliebt ist heutzutage die Doppelformel : « Das was ist, ist, und das, was nicht ist, ist nicht. » Aber mit all diesen Formulierungen ist die Hauptschwierigkeit noch nicht gelöst. Tautologie — ταυτὸ λέγειν = dasselbe sagen — ist bekanntlich dann in einem Satze vorhanden, wenn das Prädikat genau so viel ausdrückt, als das Subjekt bereits durch sich anzeigt. Nun ist im Identitätssatz das Prädikat real dasselbe wie das Subjekt : ens — unum. Ist dies also nicht doch eine Tautologie ?

Das ist schon behauptet worden, aber mit Unrecht. Zur Vermeidung der Tautologie genügt es, wenn das Prädikat etwas vom Subjekte *logisch Verschiedenes* ausdrückt. So ist es in den Urteilen : Das Sein ist wahr, ist gut. In beiden kommt zum Sein eine spezielle logische Beziehung, zum Verstande oder zum Willen, hinzu. Indes ist das im Satze : ens est unum, nicht der Fall. Sind also hier Subjekt und Prädikat auch logisch dasselbe ? Dann haben wir wirklich Tautologie. Aber Thomas behauptet ausdrücklich, daß die Einheit dem Sein logisch etwas hinzufüge : « Non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens. » [4] In welchem Sinne ? In unserer Erkenntnisordnung liegt der Unterschied von Sein und Einheit : « secundum rationem nostrae apprehensionis » [5]. Infolge

[1] Met. IV 9, 1018 a 7 (II 522, 18) : ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν.
[2] Ib.
[3] Disputat. metaph., disp. 3, sect. 3, n. 4.
[4] I 11, 1 ad 3.
[5] I 11, 2 ad 4.

seiner Schwäche zerlegt unser Verstand auch das Realidentische und Einfachste, um es unter logisch verschiedenen Blickpunkten besser zu erfassen. Und da erkennt er zuerst das Sein als Sein, dann das Nichtsein und erst nachher kommt die Erkenntnis der unteilbaren Einheit, die real dasselbe ist wie das Sein, hinzu [1]. Folglich ist das Identitätsprinzip richtig formuliert, nicht tautologisch, weil die Einheit dem Sein logisch etwas hinzufügt, nämlich in unserer Erkenntnisweise einen neuen Blickpunkt, der den des Seins und Nichtseins schon voraussetzt. Deshalb wird das unum eine passio entis, d. h. etwas, das ihm erst folgt, genannt. Damit deutet uns Thomas schon an, daß *ohne Voraussetzung des Kontradiktionsprinzips eine nicht tautologische Formulierung des Identitätssatzes gar nicht möglich ist.*

Die vorgenommene begriffliche Festlegung des Kontradiktions- und Identitätsprinzips läßt uns über den *Unterschied* beider nicht im Zweifel. Er ist groß und tiefgreifend. Groß schon in der logischen Ordnung. Während der Identitätssatz in einer bloßen Bejahung dasselbe von demselben setzt, begründet der Kontradiktionssatz mit der Bejahung und Verneinung desselben den eigentlichen formellen logischen Gegensatz. Tiefgreifend ist der Unterschied vor allem in der ontologischen Ordnung. Hier drückt das Identitätsprinzip die reale Einheit des Seins mit sich selbst aus. Auf dieser realen Identität des transzendentalen Seins mit sich selbst beruht potentiell die Einheit und Selbständigkeit aller Weltdinge, insofern sie Eigensein besitzen, weil das Sein sie alle wesenhaft konstituiert. Dagegen setzt das Kontradiktionsprinzip die reale unversöhnliche Opposition, den Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, worin potentiell die reale Vielheit und Verschiedenheit aller Weltdinge verwurzelt ist. Mit diesem Gegensatze des realen Seins zum Nichtsein ist die Möglichkeit der Realdistinctio überhaupt erst gegeben. Zwei Prinzipien, die so real Verschiedenes ausdrücken, müssen, so scheint es uns, sachlich voneinander unterschieden sein. Ja, wir stehen nicht an, zu behaupten, daß eine reale Identifizierung des Widerspruchsprinzips mit dem Identitätssatze erkenntnistheoretisch notwendig zum Monismus führen müßte.

Die Behauptung Garrigou-Lagranges und anderer, das Prinzip des Widerspruchs sei nur die *negative Formel des Identitätsprinzips* [2], ist

[1] Ib.

[2] Diese Behauptung ist oft auch von modernen Idealisten aufgestellt worden, so auch von Hegel. Vgl. F. Überweg, System der Logik, 252.

schwer verständlich. Buchstäblich genommen, würde sie zu einem Unsinne führen. Wenn wir sagen : Sein ist Sein, Nichtsein ist Nichtsein — so faßt Garrigou-Lagrange selbst den Identitätssatz [1] — so wäre die negative Formel diese : « Das Sein ist Nichtsein und das Nichtsein ist Sein. » Aber diesen Widersinn will man offenbar nicht ausdrücken. Die obige Behauptung wird an anderen Stellen genauer gefaßt. Das Kontradiktionsprinzip soll die negative *abgeleitete* Formel des Identitätsprinzips sein. Weil Sein Sein ist und Nichtsein Nichtsein, kann, so behauptet man, das Sein nicht zugleich Nichtsein sein [2]. Diese Ableitung werden wir im Folgenden widerlegen. Erst aus dem unversöhnlichen Gegensatz von Sein und Nichtsein, den das Widerspruchsprinzip ausdrückt, ergibt sich die Gültigkeit des Identitätssatzes und nicht umgekehrt.

Der Primat des Widerspruchsprinzips

Gegnerische Gesichtspunkte zwingen nicht selten zu Unterscheidungen, die an sich erzwungen und überflüssig erscheinen müßten, aber im Lichte der verschiedenen Ansichten ein strittiges Problem einzig hinreichend abzuklären vermögen. Das dürfte hier zutreffen.

Wir unterscheiden daher einen vierfachen Primat des Kontradiktionsprinzips : einen ontologischen, der seinen inneren Gehalt betrifft ; einen psychologischen, der dem Prinzip genetisch die erste Stelle einräumt ; einen logischen, der dasselbe als letzte, tiefste Grundlage jeder Beweisführung erweist ; endlich den kriteriologischen, der seine absolute Sicherheit ins Auge faßt. Von diesen vier Primaten werden die ersten drei heutzutage auch von Thomisten in Frage gestellt.

a) Der ontologische Primat

Vielleicht ist in jüngster Zeit kein Primat so unvollkommen und lückenhaft aufgefaßt worden wie der ontologische. Gewiß ist es richtig, zu sagen : Seiner ontologischen Seite nach liegen dem Widerspruchsprinzip die beiden Begriffsinhalte « Sein » und « Nichtsein » zugrunde. Aber diese Inhalte liegen nur zugrunde. Den ontologischen Inhalt des Prinzips als Prinzip bildet der unversöhnliche innere Gegensatz von beiden, die absolute Unvereinbarkeit von Sein und Nichtsein. « Das

[1] Le sens commun, 163. [2] A. a. O. 170.

Sein kann nicht zugleich sein und nicht sein. » In dieser inneren absoluten Ausschließlichkeit besteht der ontologische Primat ; denn deshalb ist es unter allen ersten Prinzipien das allererste, weil es selbst, als Prinzip, voraussetzungslos, die Voraussetzung aller anderen Prinzipien ist, wie Aristoteles und Thomas [1] betonen : « Illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis et *super hoc principio omnia alia fundantur.* » [2]

Die Sprache des hl. Thomas ist sehr klar : « Et super hoc principio omnia alia fundantur. » Und der Nachweis für die entitative Abhängigkeit aller anderen ersten Prinzipien vom Widerspruchsprinzip dürfte nicht allzu schwierig sein. Wir wollen hier nicht wiederholen, was man in jedem ernsten philosophischen Handbuch finden kann. Von der direkten Abhängigkeit des « exclusi tertii » war schon die Rede. Das Axiom vom *zureichenden Grunde,* das Leibniz obenan stellte, setzt klar voraus, daß « Grundsein » und « Nichtgrundsein », d. h. Sein und Nichtsein nicht dasselbe sein können. Noch evidenter springt dasselbe in die Augen beim obersten Satze Descartes' : « Cogito ergo sum », der übrigens bereits einen Kausalschluß ausdrückt. Selbst Hegels oberstes Prinzip : Das Sein wird, ist nicht das oberste, da es voraussetzt, daß Werden und Nichtwerden nicht dasselbe sein kann. Überall behauptet das Kontradiktionsprinzip unter den ersten Prinzipien unleugbar den ontologischen Primat.

Aber ist das auch dem *Identitätsprinzip* gegenüber der Fall ? Da beginnt bei den Modernen, Scholastikern und Nichtscholastikern, die strittige Frage ! Ist der Satz wahr : « Comme toute négation est fondée sur une affirmation, en soi le principe suprême est le principe d'identité » [3] ? Ist die folgende Ableitung richtig : Weil Sein Sein ist und Nichtsein Nichtsein, kann Sein nicht zugleich Nichtsein sein ? [4] Wenn ja, dann liegt wirklich der ontologische Gültigkeitsgrund des Kontradiktionsprinzips im Identitätssatze. Dann ist ontologisch das Identitätsprinzip offenbar das erste aller Prinzipien. Aber vielleicht ist die umgekehrte Ordnung richtig.

[1] Met. III 3 ; THOMAS, Met. IV, lect. 5 s. ; Met. XI, lect. 5.
[2] I-II 94, 2.
[3] GARRIGOU-LAGRANGE, Le sens commun, 163.
[4] A. a. O. 170.

Zum voraus ist die wichtige Bemerkung zu machen, daß die Behauptung: « Jede Negation basiert auf einer Affirmation », mißverständlich ist. Sie ist unrichtig in dem Sinne, daß jedes negative Urteil ein bejahendes Urteil voraussetzte. Sie ist richtig in dem anderen Sinne, daß jede negative Idee eine positive Idee voraussetzt. Gerade dies ist aber im Kontradiktionsprinzip der Fall. Der Begriff des « Nichtseins » wird dem Begriffe « Sein » gegenübergestellt und setzt ihn daher voraus. Auch hier haben wir also die Verwechslung des Gegensatzes zweier Begriffe und zweier Urteile. Somit spricht dieses auf den ersten Blick verblüffende Argument absolut nicht für die ontologische Priorität des Identitätssatzes vor dem Widerspruchsprinzip.

Aber dringen wir etwas tiefer in die Schwierigkeit ein. Uns interessiert vor allem die obige Ableitung des Kontradiktionsprinzips vom Identitätssatze. Ist sie wirklich richtig? Auffallend ist es in erster Linie, daß der Altmeister der Logik und Metaphysik gerade die umgekehrte Ableitung vorgenommen hat. Aus der Leugnung des Kontradiktionsprinzips schließt er per absurdum auf die Leugnung der Einheit und Identität des Seins. Wenn das Kontradiktionsprinzip nicht gilt, so argumentiert er überall, wo er ex professo die Frage behandelt [1], dann schwindet jede Identität und Einheit des Seins, so daß Menschsein Nichtmenschsein, Weißsein Nicht-Weißsein, Wahrsein Falschsein sein kann [2]. Dann schwindet das ἕτερον der Dinge, jede Verschiedenheit der Dinge [3], und man leugnet damit ebensogut die Substanz als die Wesenheit der Dinge: οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι [4], und es ist dann gleich, ob ich sage: 4 ist 5 oder 1000 [5]. Alles ist dann ein und dasselbe: ἓν πάντα ἔσται, Gott, Mensch und ihr Gegenteil, weil überhaupt nichts ist: οὐκ ἔστιν οὐδέν [6]. Ist das nicht eine ganz andere Ableitung? Da hängt alles ontologisch vom Widerspruchsprinzip ab, die Identität und Einheit des Seins, Substanz und Wesenheit der Dinge! Und genau dieselbe Ableitung befürwortet Thomas von Aquin in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik [7].

[1] Met. III 4; Met. X 5.
[2] Met. III 4, 1006 b 13 s. (II 505, 4 s.); 1008 a 4-6 (506, 54 ss.); 28-30 (507, 25-27); Met. X 5, 1061 b 34 ss. (II 589).
[3] Met. III 4, 1008 a 25 s. (II 507, 22).
[4] Ib. 1007 a 20 s. (II 505, 49 s.).
[5] Ib. 1008 b 34 s. (II 508, 17).
[6] Ib. 1007 a 6 (II 505, 34); 1008 a 22 (507, 18).
[7] Met. IV, lect. 7 ss.; Met. XI, lect. 5 u. 6.

Wenn dagegen das Kontradiktionsprinzip ontologisch erst aus der Identität des Seins folgt, wo liegt dann der Grund der Einheit, bzw. der Identität des Seins ? In der Wesenheit des Dinges, sagt man. Aber warum ist die Wesenheit Grund der Identität ? Das bleibt dann absolut unerklärlich. Ja, mehr noch ! Wenn Sein zugleich Nichtsein sein kann, dann kann die Wesenheit, die doch durch das Sein konstituiert wird, zugleich Nichtsein sein, d. h. sie ist gar nicht mehr Prinzip der Einheit, Unteilbarkeit, d. h. der Identität. So gibt es also dann gar keinen Grund der Identität des Seins. Die wahre ontologische Ableitung ist eine ganz andere als die obige, ist umgekehrt. Deshalb und nur deshalb ist das Sein Sein und nicht Nichtsein — Identität —, weil es sonst zugleich wäre und nicht wäre, was dem Kontradiktionsprinzip widerspricht. Und deshalb ist wiederum Nichtsein Nichtsein und nicht Sein, weil sonst Nichtsein und Sein gleich wären, was ebenfalls im Gegensatz zum Kontradiktionsprinzip steht. Der tiefste Grund aber, warum Sein und Nichtsein nie dasselbe sein können, liegt in dem innersten *quidditativen Gegensatze von Sein und Nichtsein*, das die Negation des Seins ist, so daß dasselbe nicht einmal als zugleich seiend und nicht seiend gedacht werden kann, was das Kontradiktionsprinzip eben ausdrückt. Und daher liegt in ihm und der transzendentalen Beziehung des Seins und Nichtseins, die es ausdrückt, der *ontologische Grund der Identität* des Seins und damit des Identitätsprinzips !

Es ist also doch wahr, was Thomas vom Kontradiktionsprinzip sagt : « Quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur. »[1]

b) Der psychologische Primat

Weitaus am meisten Gegner hat, wie früher bemerkt, der psychologische Primat des Kontradiktionsprinzips. Auch hier macht ihm das Identitätsprinzip den ersten Rang streitig. Die größere Anzahl der modernen thomistischen und nicht thomistischen Philosophen hält den Satz : « Sein ist Sein » genetisch für früher als den anderen : « Sein und Nichtsein können nicht zugleich sein. » Und auf den ersten Blick scheint das fast wie selbstverständlich. Der Satz, in dem Subjekt und Prädikat dasselbe sind, scheint so einfach zu sein, daß man wirklich versucht ist, ihn ohne weiteres als erstes Urteil anzunehmen. Allein das Ein-

[1] I-II 94, 2.

fachste ist in der Ordnung des menschlichen Erkennens nicht immer das Erste und Leichteste.

Auffallend ist es, daß Thomas von Aquin ebenso kategorisch für diesen Primat des Widerspruchsprinzips eintritt, wie für den ontologischen. Gleich wie die Idee des Seins, so äußert er sich, der erste Gegenstand der einfachen Auffassung ist, so ist das Kontradiktionsprinzip das *erste Urteil* der zweiten urteilenden Tätigkeit des Verstandes : « Ideo hoc etiam principium (impossibile est esse et non esse simul) est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. »[1] Die zwei ersten von uns erworbenen Ideen, so meint er, sind die des Seins und Nichtseins und daraus bildet der Verstand das erste Urteil : Sein kann nicht zugleich nicht sein[2]. Darin stimmt er übrigens mit Aristoteles völlig überein und beide führen für diesen genetischen Primat des Kontradiktionsprinzips die gleiche Begründung an : Da der Verstand in allem, was er urteilend erkennt, die *Erkenntnis des Widerspruchssatzes schon voraussetzt,* muß dieses Prinzip das ersterkannte sein, das erste Urteil, das der Verstand spontan fällt[3].

Läßt sich diese Auffassung auch heute noch begründen ? Wir wollen es versuchen. Vielleicht ist man in bezug auf das Identitätsprinzip einer großen Täuschung zum Opfer gefallen. Es scheint, wie oben gesagt, so einfach und leicht erfaßbar zu sein und ist tatsächlich doch dunkel und kompliziert. Eigentlich spitzt sich die Frage dahin zu : Ist nach der Idee des Seins diejenige der Identität die ersterworbene, aus der dann als erstes Prinzip der Identitätssatz hervorgeht oder aber setzt umgekehrt das Identitätsprinzip außer der Idee des Seins jene des Nichtseins und die Erkenntnis des Widerspruchsprinzips schon voraus ? Das erste behaupten die Anhänger des Identitätsprimates, das letzte die Verfechter des Kontradiktionsprimates. Damit dürfte der Streitpunkt klar herausgestellt sein.

Zur Lösung der Frage : In Streitfragen und deren Lösung ist es vor allem wichtig, von einem gemeinsamen Lehrpunkt auszugehen.

[1] Met. IV, lect. 6, n. 605.

[2] Met. XI, lect. 5, n. 2211 : Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt.

[3] Met. III 3, 1005 b 16 s. (II 503, 36-38). Thomas sagt von ihm Met. IV, lect. 6, n. 605 : Nec aliquis potest secundum hanc operationem (intellectus dividentis et componentis) aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto.

So sei es hier. Beide Parteien verstehen unter Identität des Seins die Einheit des Seins. Das Sein ist mit sich selbst absolut identisch, wenn es in sich einheitlich, ein unum in se ist. Auch darin stimmen beide Parteien überein, daß die Erkenntnis der Einheit des Seins gleichbedeutend ist mit der Erkenntnis der Unteilbarkeit des Seins. Nun aber ist das absolut unterschiedslose transzendentale Sein, dem das absolute Nichtsein gegenübersteht, nur dann unteilbar, wenn es das Nichtsein ausschließt und sich von ihm unterscheidet. Wer also die Unteilbarkeit des Seins erkennt, muß von ihm das Nichtsein verneinen und « Sein » vom « Nichtsein » unterscheiden ; denn darin besteht die einzige denkbare Teilbarkeit des Seins, daß es Sein und Nichtsein wäre. Daher sagt Thomas von Aquin mit Recht : « Unum vero, quod convertitur eum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis. »[1] Also setzt die Erkenntnis der Unteilbarkeit des Seins die Ideen von Sein und Nichtsein und die Unterscheidung beider voraus[2]. Diesen Unterschied erkennt aber nur, wer weiß, daß Sein und Nichtsein nicht zugleich dasselbe sein können ; denn wenn sie dasselbe sein könnten, unterschieden sie sich nicht. Folglich setzt die Erkenntnis der Unteilbarkeit, d. h. der Identität des Seins auch die Erkenntnis des Kontradiktionsprinzips voraus. Also besitzt dieses auch genetisch den Vorrang vor dem Identitätsprinzip.

Darnach würde unser Verstand zeitlich zuerst die Idee des « Seins », dann die des « Nichtseins » und im Kontradiktionsprinzip, als erstem Urteil, den unversöhnlichen Gegensatz beider, und daraus die Unteilbarkeit = Einheit = Identität des Seins erkennen. Diese Reihenfolge hat Thomas von Aquin wiederholt hinreichend klar angedeutet, so, wenn er sagt : « Primum enim, quod in intellectum cadit, est ens ; secundum vero negatio entis ; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis ; quarto autem sequitur in intellectu ratio unius. »[3]

Alles, was die ersten Prinzipien angeht, wird, genauer analysiert, kompliziert, hart und fast ungenießbar. Man kann aber oft der Substanz nach dasselbe in einer viel plausibleren Form ausdrücken. So leuchtet es ziemlich leicht ein, daß der Satz : « Das Sein ist mit sich selbst identisch, ist einheitlich, unteilbar », doch offenbar die Erkenntnis voraussetzt, daß Identischsein und Nichtidentischsein, Einheitlichsein

[1] Pot. 9, 7. [2] I 11, 2 ad 4.
[3] Pot. 9, 7 ad 15 ; I 11, 2 ad 4.

und Nichteinheitlichsein, Unteilbarsein und Teilbarsein, nicht dasselbe sein können. Damit wird genetisch nicht bloß das Kontradiktionsprinzip vorausgesetzt, sondern durch dasselbe auch die Idee des « Seins » und « Nichtseins ». Das ist die von uns verfochtene These.

Der tiefere Grund dieser ganzen Erkenntnisgenesis liegt aber in dem vielfach vergessenen thomistischen Satze : « Intellectus cognoscit dividendo et componendo. » Und der Grund hiefür liegt, wie Thomas ausdrücklich betont [1], in der Natur unseres menschlichen Verstandes, der in der Erwerbung der Erkenntnisse stetig von Potenz zum Akte übergeht, indem er teilend, vergleichend und aus den Gegensätzen das Erkannte verbindend erkennt. Ich denke, in einer Zeit, da die modernen Psychologen so energisch auf die Rolle hinweisen, die der Kontrast und die Gegensätze bei Erwerbung und Klärung unserer Erkenntnisse spielen, dürfte das erwähnte thomistische Prinzip auch wieder seine verdiente Beachtung finden. Interessant ist aber, daß auch die Lösung dieses Problems auf die Lehre von Akt und Potenz zurückgeht.

c) Der logische Primat

Ist das Kontradiktionsprinzip auch das erste Prinzip jeder *Beweisführung* ?

Wer ontologisch dem Identitätsprinzip den Vorrang zuspricht, müßte ihm folgerichtig auch in der logischen Ordnung den Primat zuerkennen. Statt dessen hat man, nach Suárez [2], mehr die Rollen zu verteilen gesucht, so Zigliara [3], Trendelenburg [4], Garrigou-Lagrange [5] und andere. Das erste Prinzip des direkten Beweises ist das Identitätsprinzip, das des indirekten der Widerspruchssatz ; aber absolut genommen, d. h. indem man von jeder speziellen Beweisart absieht, so meint wenigstens Zigliara, ist doch das Kontradiktionsprinzip das erste Prinzip des Beweisverfahrens [6].

Wir teilen die zuletzt angeführte Auffassung. Alles andere hat in die Frage mehr Wirrwarr gebracht als Klarheit. Vor allem ist es nicht klar, wie das Kontradiktionsprinzip erstes, tiefstes Prinzip der Beweis-

[1] I 85, 5.
[2] Disputat. metaph., disp. 3, sect. 3, n. 6-9.
[3] Summa philosophica I, 245 f. [Logica (55) VII-IX] ; Della luce intell. e dell' Ontologismo II, 217 ff.
[4] Elem. logices Arist., Adnot. § 9, p. 70.
[5] Le sens commun, 169, Anm. 1.
[6] A. a. O. 247 (X).

führung an sich ist und dann doch wieder das Identitätsprinzip erstes Prinzip des direkten Beweises sein soll. Es liegen da sicher Konfusionen vor. Gewiß gibt es besondere Beweisprinzipien je nach den Beweisarten und Wissenschaftsgattungen [1]. So kann man auch den beiden Arten der Beweisführung, der direkten und indirekten, je ihr eigenes Prinzip anweisen. Da der direkte Beweis positiv oder negativ aus dem inneren und daher wahren Sein des zu Beweisenden schließt [2], gilt für ihn das spezielle Prinzip : Das Wahre folgt per se nur aus dem Wahren [3]. Umgekehrt geht der indirekte Beweis vom falschen Gegensatze (oppositum) des zu Beweisenden aus, um durch seine falschen Konsequenzen die These zu beweisen. Da gilt das Axiom : Falsches geht nur aus Falschem hervor [4]. Das sind nach Aristoteles und Thomas, und zwar da, wo sie von den spezifisch verschiedenen Beweisprinzipien reden, die Spezialprinzipien des direkten und indirekten Beweises.

Beide reden aber da noch von allgemeinen Beweisprinzipien (principia communia). Allgemein sind sie nicht in dem Sinn, daß man aus ihnen allein alles beweisen könnte, denn aus den ersten Prinzipien allein beweist man überhaupt nichts [5]. Allgemein sind sie vielmehr, insofern sie für jeden Beweis notwendig sind. Und das sind jene ersten unmittelbar evidenten Prinzipien, wie « non contingit idem esse et non esse, et, quae uni et eidem sunt aqualia, sibi invicem sunt aequalia » [6]. Aber auch hier gibt es noch eine Unterordnung. Beide, der direkte und indirekte Beweis, setzen das ontologische Identitätsprinzip : « Sein ist Sein, Nichtsein ist Nichtsein » notwendig voraus. Denn wenn ich im indirekten Beweis sage : « Falls das Ganze nicht größer ist als seine Teile, so ist es überhaupt kein Ganzes », so setzt das voraus, daß Ganzes Ganzes sei, Teil Teil [7]. Aber das Identitätsprinzip setzt im direkten und indirekten Beweis wieder das Kontradiktionsprinzip als letztes und

[1] Anal. Post. I 32.
[2] Trendelenburg, l. c. § 44, p. 130.
[3] Anal. Post. I 32, 88 a 26 (I 151, 11).
[4] Ib. 88 a 25 (151, 10) ; Thomas, Anal. Post. I, lect. 43, n. 3
[5] Ib. 88 a 34 s. (I 151, 22-24) ; Thomas, ib. n. 6.
[6] Anal. Post. I, lect. 43, n. 11.
[7] Es gibt auch indirekte Beweise, die wirkliche Schlüsse sind ex termino medio, der aber in das Oppositum des zu Beweisenden verlegt wird, z. B. was körperlich ist, hat ein Ende, Gott hat kein Ende, also ist er nicht körperlich. Hier leuchtet es noch klarer ein, wie das Identitätsprinzip auch für den indirekten Beweis nötig, da der eigentliche Schluß auch logisch nur aus der Identität und Nichtidentität mit dem Terminus medius schließt.

daher erstes Prinzip jeder Beweisführung voraus, denn ohne dasselbe gibt es überhaupt keine Identität. Und Aristoteles führt auch tatsächlich sowohl den direkten [1] als auch den indirekten Beweis auf das Widerspruchsgesetz zurück [2]. Und Thomas nicht anders [3].

Als Fazit ergibt sich, daß weder der Identitätssatz das Spezialprinzip des direkten Beweises ist, noch das Kontradiktionsprinzip das Spezialprinzip des indirekten, sondern beide Beweisarten ruhen auf beiden Prinzipien, zunächst auf dem Identitätsprinzip und dieses wieder auf dem Kontradiktionsprinzip. Wahr bleibt also, was Thomas vom Widerspruchsprinzip sagt : « Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem sicut in ultimam opinionem omnibus communem. » [4]

d) Der kriteriologische Primat

Schon Aristoteles hatte das Kontradiktionsprinzip das *sicherste* aller Prinzipien genannt : βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν, das jede Täuschung ausschließt : περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον [5]. Dafür führte Thomas von Aquin drei Gründe an : Es ist das sicherste (firmissimum) aller Prinzipien, erstens, weil niemand bezüglich desselben irren kann, da es allbekannt ist ; zweitens, weil es, selbst ohne Voraussetzung, für jede Erkenntnis vorausgesetzt wird ; drittens, weil es keines Beweises bedarf, sondern, die Abstraktion seiner Termini vorausgesetzt, unmittelbar, spontan erkannt wird [6].

Auch die moderne Kritik konnte dem Prinzip die hohe Bedeutung nicht abstreiten und insoweit sie seine absolute Sicherheit dann und wann in Frage stellte, konnte sie es nur, indem sie ihm einen völlig anderen Sinn zugrunde legte als Aristoteles es tat. Daß es keinen

[1] Das tut er in Anal. Priora II 2, 53 b 11 ss. (I 90, 12 ss.), wo er gerade ex professo beweist, daß aus Wahrem nur Wahres folgen könne, weil sonst das Kontradiktionsprinzip geleugnet würde.

[2] Anal. Post. I 32.

[3] Er nennt es Met. IV, lect. 6, n. 607 : « primum demonstrationis principium ».

[4] Ib., n. 603.

[5] Met. III 3, 1005 b 12 (II 503, 32) ; ib. 4, 1006 a 5 (504, 10) ; X 5, 1061 b 34 (589, 1).

[6] Met. IV, lect. 6, n. 599 : Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum tale debet esse, ut circa id non possit errari et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter.

eigentlichen, d. h. direkten Beweis zuläßt, ist selbstverständlich. Wenn Aristoteles sagt, alles beweisen wollen, auch das, was für jeden Beweis vorausgesetzt wird, sei unsinnig, zeuge von Mangel an Bildung und würde schließlich überhaupt jedem menschlichen Wissen den Weg versperren [1], so ist das keine « faule Ausrede », sondern es gilt auch heute noch. Wie er indirekt, per absurdum, aus der Leugnung des Kontradiktionsprinzips als absurde Folgen die Leugnung der Identität, der Substanz und Wesenheit, der Dingunterschiede, des Wahren und Falschen und schließlich auch die Leugnung der Leugnung ableitete, haben wir oben gesehen [2]. In all dem folgt ihm auch Thomas, der die Widersprüche bisweilen noch schärfer faßt [3]. Das Scharfsinnigste aber liegt doch in der Bemerkung des großen griechischen Denkers, wenn er sagt, der Leugner des Prinzips müßte schließlich, wenn er die logischen Konsequenzen zöge, sprachlos und gedankenlos und sinneserkenntnislos das Leben der Pflanzen, ὅμοιος φυτῷ [4], führen. Denn nicht bloß jedes gesprochene Wort und jede gedachte Idee setzt voraus, daß das Wort und sein Gegenteil, die Idee und ihr Gegenteil nicht dasselbe sind und sein können, sondern auch jedes Sinnesbild stellt etwas Bestimmtes dar, dessen Gegenteil nicht als zugleich dasselbe aufgefaßt werden kann. Der Leugner müßte also auf Denken und Sprechen verzichten. So aber könnte er das Kontradiktionsprinzip auch nicht leugnen.

Somit behauptet das Widerspruchsprinzip unter jedem Gesichtspunkt den absoluten Primat. Den *ontologischen:* weil nicht bloß alle übrigen ersten Prinzipien, sondern auch der Identitätssatz den Grund ihrer Gültigkeit im Kontradiktionsprinzip haben, das den letzten Grund der Einheit des Seins birgt ; den *psychologischen:* weil es genetisch das erste Urteil des Verstandes ist, indem auch das Identitätsprinzip die Idee des Nichtseins und seine innere Unverträglichkeit mit dem Sein voraussetzt ; den *logischen:* weil es das tiefste und daher erste Prinzip aller Beweise und Beweisprinzipien ist ; den *kriteriologischen:* weil jede Leugnung seiner Sicherheit die Leugnung selber verunmöglicht und dadurch für dasselbe wieder Zeugnis ablegt.

[1] Met. III 4, 1006 a 5 ss. (II 504, 11 ss.) ; Met. X 5, 1062 a 2 ss. (589, 5 ss.) ; Thomas, Met. IV, lect. 6, n. 607.

[2] Met. III 4 u. 5 ; X 5 u. 6.

[3] Met. IV, lect. 6 ss. ; Met. XI, lect. 5 u. 6.

[4] Met. III 4, 1006 a 14 s (II 504, 21) ; Thomas, Met. IV, lect. 6, n. 608.

Folgerungen

Die Folgerungen, welche sich aus dem Gesagten ergeben, sind zahlreich ; wir können nur wenige davon oberflächlich berühren. Sie bestimmen die Stellung und den Sinn des Kontradiktionsprinzips noch genauer.

Wegleitend sei hier der Satz : *Das Widerspruchsprinzip teilt das Los der beiden Termini,* aus denen es besteht, d. h. des transzendentalen *Seins* und *Nichtseins.* Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen.

1. Wie vom Sein, so gibt es auch vom Kontradiktionsprinzip eine *doppelte Erkenntnis:* eine unbewußte, *spontane,* naturhafte und daher ganz dunkle, und eine bewußte, *reflexive,* motivierte, formale und daher wissenschaftliche. Das Widerspruchsprinzip als erstes Urteil des Verstandes gehört zur spontanen und dunklen Erkenntnis. Vom Modalsatz, der ja als solcher zu unserem wissenschaftlichen Apparat gehört, ist da gar keine Rede. Gewiß, der Verstand urteilt. Aber dieses erste Urteil erfolgt nicht bloß ohne Überlegung und Schließen, denn das gibt's bei den ersten Prinzipien überhaupt nicht [1], sondern der Verstand weiß auch nicht, daß er urteilt, daß er zum ersten Mal urteilt, daß sein Urteil real ist, daß es das Widerspruchsprinzip ist, daß es unmittelbar an sich evident ist und warum es das ist. Alles das würde für das erste Urteil wieder Urteile voraussetzen. Alles das ist erst Gegenstand späterer und vor allem der wissenschaftlichen Untersuchung in der Metaphysik. Da kann jemand das Prinzip sogar leugnen, allerdings nicht ohne es in der Leugnung wieder vorauszusetzen. Weil er naturnotwendig dividendo und componendo erkennt, kann der Menschenverstand von Hause aus, ex natura sua, überall urteilen, wo die Termini des Urteils klar vor ihm liegen. Und in seinem ersten Urteil schaut er den Inhalt des abstrahierten Seins und seiner Negation und da ist ihm das Urteil über die Unversöhnlichkeit, die Unverträglichkeit des Seins und Nichtseins naturnotwendig und selbstverständlich. Daher sagt Thomas von diesem ersten Urteil : « Advenit quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur. » [2]

2. Das Los der Termini, aus denen es besteht, teilt das Kontradiktionsprinzip auch in bezug auf seine *Ausdehnung.* Es ist so weit

[1] Met. IV, lect. 6, n. 599. [2] Ib.

wie das Sein. In erster Linie hat es allerdings seine Geltung in der *ganzen realen Ordnung*, da das transzendentale Sein, in dem potentiell alle Realbegriffe enthalten sind, notwendig real sein muß. Aber weil auch das gedankliche Sein (ens rationis) nach Art des realen Seins (ad modum entis) von unserem Geiste gebildet wird, ist das Kontradiktionsprinzip ebenso grundlegend für das logische Sein wie für das reale. Es ist ebenso wahr zu sagen : das Genus kann als solches nicht zugleich ein Nicht-Genus sein, wie : der Mensch kann nicht Nicht-Mensch sein.

3. Das alles erklärt uns seinen eminent *analogen* Charakter. Weil im unversöhnlichen Gegensatze des transzendentalen Seins und Nichtseins, den das Widerspruchsprinzip ausdrückt, potentiell jede begriffliche reale und logische Vielheit und Unterscheidung enthalten ist und ihren tiefsten Grund besitzt, ist der Sinn des Prinzips in seiner Anwendung so verschieden wie die Gegenstände, auf die es Anwendung findet. Es ist also nicht eindeutig (univocum). Aber immer schließt es vom Sein das Nichtsein aus. Es ist also ähnlichdeutig.

4. Endlich ist auch für das Kontradiktionsprinzip die Lehre von *Akt und Potenz* grundlegend. Das hat uns seine Genesis gezeigt. Das zeigte uns soeben seine analoge Anwendung, sein Inhalt, jene transzendentale Opposition, die es formell ausdrückt, und die potentiell alle begrifflichen Gegensätze und Unterschiede enthält. Das ist aber auch wahr bezüglich seiner genauen, scharfen, begrifflichen Fassung. Mit Recht hat schon Aristoteles [1] und nach ihm Thomas von Aquin [2] bemerkt : Potentiell kann in gewissem Sinne ein und dasselbe Vieles und Entgegengesetztes sein, aber nicht aktuell, d. h. nicht unter ein und demselben Gesichtspunkte.

[1] Met. III 5, 1009 a 33-36 (II 509, 3-5) : καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι ὂν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ οὐ κατὰ ταὐτὸ ὄν · δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ.

[2] Met. IV, lect. 10, n. 667 : Unde etiam aliquo modo idem potest esse simul ens et non ens, et aliquo modo non potest. Contingit enim quod idem sit contraria in potentia, non tamen perfecte, id est in actu.

§ 5

Das Kausalprinzip

Es gab gründliche und verdienstvolle Historiker, welche die thomistische Fassung des Kausalprinzips für einen Eckstein des Thomismus hielten. Ich glaube, das ist richtig. Aber ich hoffe zeigen zu können, daß dieser Eckstein nicht das Letzte und Tiefste ist, sondern daß auch er auf der Lehre von Akt und Potenz ruht.

Weil das Kausalprinzip nicht jedes Sein, sondern nur das Verursachte berührt, ist es nicht mehr im gleich strengen Sinne ein ontologisches Beweisprinzip wie das Prinzip des Widerspruchs, der Identität und des zureichenden Grundes. Es setzt diese als höhere voraus, hängt also von ihnen als Prüfnormen ab, ohne aber von ihnen abgeleitet zu sein. Diese Abhängigkeit tut seiner gewaltigen *Bedeutung* keinen Eintrag. Ich glaube, es war Byron, der es die Säule der modernen Naturwissenschaften nannte. Aber es ist weit mehr. Weil, wie N. Kaufmann sagte [1], jede Wissenschaft eine cognitio rei per causas ist, muß der Satz : « Jede Wirkung hat eine Ursache » die Grundfeste vorab der Metaphysik, dann aber überhaupt jeder menschlichen Wissenschaft sein. Dabei greift es so eminent in das sittlich-staatlich-sozial-praktische Leben hinein, daß sein Fall nicht etwa bloß die Leugnung jeder Freiheit und Verantwortlichkeit, sondern den Ruin des gesamten natürlichen und übernatürlichen Lebens nach sich zöge. Es ist ein *Seins-, Erkenntnis- und Lebensprinzip* zugleich. Ohne seine Gültigkeit kann es gar nicht geleugnet werden, denn seine Leugnung setzt einen Leugnenden als Ursache voraus. Liegt nicht hierin der sprechendste Beweis für seinen unmittelbar evidenten, d. h. analytischen Charakter ? Vielleicht liegt auch hierin der Grund, warum die Alten es nicht einmal unter die ersten Prinzipien einreihten. Es war für sie sozusagen selbstverständlich. Ohne irgend eine tiefere Begründung schrieb Plato, es sei doch klar, daß alles Gewordene eine Ursache haben müsse : δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ

[1] Elemente der aristotelischen Ontologie (Luzern [2]1917) 152.

γιγνόμενα διά τιν' αἰτίαν γίγνεσθαι [1]. Jedenfalls liegt in dieser jedermann bezwingenden Evidenz und Selbstverständlichkeit des Kausalprinzips, die auch den Leugner des Selbstwiderspruchs überführt, seine Stärke und der Grund, warum es im tobenden Sturme der wissenschaftlichen Angriffe den gesunden Menschensinn immer wieder als unverbrüchlich treuen Bundesgenossen an seiner Seite hatte. Keine Philosophie darf sich der sana ratio entschlagen.

Unterdessen sind die wissenschaftlichen *Schwierigkeiten* in bezug auf das Kausalprinzip groß und zahlreich geworden. Schon Wilhelm Ockham und die beiden Ockhamisten Nicolaus von Autrecourt und Kardinal Peter von Ailly hatten die Sonde des Zweifels an das Prinzip angelegt [2]. Seit Hume ist das Prinzip zur « cause célèbre » geworden [3]. Die modernen *Empiristen* leugnen seinen analytischen Charakter und stellen damit seine Gültigkeit in Frage. Die *Idealisten* sind Gegner seiner Realität. Daß dieser Ansturm auch trübende Wellen in unser Lager verschlagen mußte, wem ist das nicht verständlich ? Wer den kurzen Bericht liest, den A. von Schmid über die beiden internationalen katholischen Kongresse von Paris 1888 und Brüssel 1894 über die Stellung, die J. J. O'Mahony, A. de Margeri, Graf Domet de Vorges, J. Fuzier und J. B. Vinati zum analytischen Charakter des Kausalprinzips einnahmen, überzeugt sich leicht davon [4]. Ostler [5] und Geyser [6] haben es unter weiteren Gesichtspunkten erörtert. Für Farges gehört das Prinzip überhaupt nicht zu den ersten, unmittelbar evidenten Prinzipien [7]. Verschieden sind auch die Meinungen über das Verhältnis unseres Prinzips zu den höheren ontologischen Prinzipien : Widerspruchs- und Identitätsprinzip usw. Die einen leiten es von jenen ab, die anderen leugnen jede Reduktion auf dieselben. Viel diskutiert wird die richtige Formulierung des Prinzips. Zwei Fragen, die für uns verschieden, wenn auch nicht unabhängig voneinander sind, werden vielfach zusammengeworfen : die Realität und die Gültigkeit des Prinzips.

[1] Philebus, 26 e, ed. Didot I 409, 53.

[2] G. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 27 (1913) 291-305, 405-437.

[3] A. v. Schmid, Das Kausalitätsproblem. Phil. Jahrb. 9 (1896) 278.

[4] A. a. O. 265-270.

[5] J. Sachs - H. Ostler, Grundzüge der Metaphysik (Paderborn [5]1921) 51-58.

[6] J. Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik (Freiburg i. Br. 1923) 75-107 ; Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur (Münster 1915) 94-123.

[7] La crise de la certitude (Paris 1908) 150.

Die härteste Nuß in unserem Problem bildet der Erkenntnisursprung des Kausalprinzips. Alle ersten Prinzipien sollen durch Induktion entstehen. So ergibt sich dann für den Thomismus der Zirkelschluß, den man ihm öfter vorwarf : Die ersten Prinzipien ruhen auf der Induktion und die Induktion auf den ersten Prinzipien. Auch Aristoteles und Thomas reden von dieser Induktion. Sie scheinen also auch nicht sehr klar über die Frage gedacht zu haben. Und doch sollen sie uns in den folgenden Ausführungen leitende Führer sein ! [1]

Vielleicht gelingt es uns, die dunkle und schwierige Frage in etwa zu klären, wenn wir zuerst den Begriff der Kausalität erörtern, um dann in drei weiteren Punkten die Formulierung des Kausalprinzips, seine Realität und seine zwingende Gültigkeit näher ins Auge zu fassen. Wenn wir uns nicht täuschen, gruppieren sich alle weiteren Schwierigkeiten um diese vier Hauptfragen.

Begriff der Kausalität

Der Kampf um die Sicherheit und den Wert des Kausalprinzips ist in den letzten Jahrzehnten brennend, fast zu einer quaestio terribilis, zu einer furchtbaren Frage geworden. Und das sogar auch in unserem Lager. Wir haben eine « Kausalkrisis ». Dabei hat man den Eindruck, daß die Parteien zumeist aneinander vorbeireden. Die einen sind glühende Anhänger des analytischen unmittelbar evidenten, realen Charakters des Kausalprinzips. Andere, auch unter den Unsrigen, betonen offen seinen synthetischen Wert, verlangen Beweise, bald deduktive, bald induktive, und halten « ursachloses » Werden nicht für unmöglich. Woher dieser klaffende Gegensatz ? Unseres Erachtens, weil den beiden Parteien, meist unbewußt oder nur halb bewußt, zwei vollständig verschiedene Kausalitätsbegriffe vor Augen schweben. Nennen wir den einen den phänomenalistischen [2], den anderen den ontologischen oder metaphysischen.

[1] Vgl. zur ganzen Frage folgende Hauptstellen bei ARISTOTELES : Anal. Post. I 3 ; II 11-12, 16-19 ; Phys. II 3 ; VII 1 ; Met. I 3-10 ; IV 1-2 ; bei THOMAS : Anal. Post. I, lect. 6-7 ; II, lect. 9-11, 18-20 ; Phys. II, lect. 5-6 ; VII, lect. 1-2 ; Met. I, lect. 4-17 ; V, lect. 1-3 ; Pot. 5, 1 ; S. Th. I 2, 44-46 ; C. G. II 6-10, 19 ; III 2-3, 65-69, 94.

[2] Vgl. EISLER, Wörterbuch der philos. Begriffe II (Berlin [4]1929) 416-419 : « Phänomenalismus » ; G. MANSER, Die Lehre des von Pius X. verurteilten Modernismus (Freiburg 1911) 10.

α) *Die phänomenalistische Kausalität*

Sie ruht eminent auf dem Sukzessionsgedanken. Kausalität bedeutet hier, wie in der modernen Naturwissenschaft [1], nur eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen (Phänomenen), genauer gesagt, ein bloßes Verhältnis von *regelmäßig aufeinanderfolgenden Erscheinungen*, von denen das eine als Antecedens Ursache, das andere als Sequens Wirkung genannt wird. Mit Recht hat man diese Ursächlichkeit « Erscheinungskausalität » genannt. Vergeblich wurde versucht, wie Hume richtig sagt, dieser Sukzessionskausalität den Charakter der Notwendigkeit zu geben. Philosophisch gesehen hat Geyser sie richtig als Mißkenntnis der wahren Kausalität betrachtet [2], da es, wie Kardinal González sagt, regelmäßige Aufeinanderfolgen gibt, z. B. Tag und Nacht, die mit Kausalität in unserem Sinne nichts zu tun haben [3]. Auch müßten wir mit dieser Auffassung ebensogut der höchsten schöpferischen Tätigkeit Gottes als auch der vornehmsten menschlichen Kausaltätigkeit der freien Handlung den Charakter der Ursächlichkeit absprechen, da die creatio aus Nichts jede Aufeinanderfolge (successio [4]) und die freie Handlung jede « regelmäßige » und vor allem jede « notwendige » successio ausschließt. Daraus haben denn Moderne mit W. Wundt die These abgeleitet, daß die Freiheit dem Kausalprinzip widerspreche. Und alles das ist in Voraussetzung dieses Kausalbegriffes logisch. Logisch muß dann auch mit dieser Auffassung der Kausalität als bloßer Erscheinungsreihe der analytische Charakter des Kausalprinzips fallen ; denn wenn Ursache und Wirkung nur Erscheinungen sind, wie will man dann beweisen, daß ein Phänomen innerlich-notwendig das andere einschließe ? In diesem Falle ist es nicht einmal unlogisch, von « ursachlosen » Wirkungen zu reden, denn eine Erscheinung als solche setzt nicht notwendig eine andere voraus. In der ersten Schöpfung aus Nichts müssen wir selber erste Erscheinungen annehmen, die keine anderen mehr voraussetzen. Daß diese bloße Erscheinungs-

[1] Verschieden von der philosophisch-phänomenalistischen Kausalität ist die naturwissenschaftliche, insofern diese zwar auch auf Erscheinungsreihen aufbaut, das Kausalprinzip aber weder in ihren Bereich zieht noch ziehen kann, sondern dasselbe als metaphysisches Prinzip voraussetzt und voraussetzen muß, weil sie es selber nicht begründen kann.

[2] Einige Hauptprobleme der Metaphysik, 99-100, 155.

[3] Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin I (Regensburg 1885) 427.

[4] C. G. II 19.

kausalität nicht notwendig real sein muß und noch weniger für unsere Denkmöglichkeit real notwendig ist, leuchtet jedermann ein.

Schließlich noch ein kurzes Wort über den *historischen Ursprung* dieses philosophisch-phänomenalistischen Kausalbegriffs. Wir führten ihn schon früher auf den Ockhamismus zurück [1], und Johann Hessen kam zu der gleichen Auffassung [2]. Die drei Nominalisten W. Ockham († 1349), Nicolaus von Autrecourt († nach 1350) und Kardinal Peter von Ailly (1350-1420) haben offen das Kausalprinzip in Zweifel gezogen. Und ihr Vorgehen war nicht unlogisch. Gibt es nur Singuläres und kann in den Dingen nur Singuläres erkannt werden, mit anderen Worten : gibt es keine quidditative Erkenntnis, d. h. keine *Erkenntnis* des Dinges, wie es seinem Wesen nach immer und notwendig ist, so erfassen wir das Ding an sich nicht, sondern erkennen es nur nach seiner singulären Erscheinung. So dachten die Nominalisten [3] und nachher die modernen Empiristen wie John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-1776). Für Hume ist Kausalität eine bloß regelmäßige zeitlich-räumliche Successio von Phänomenen, für die es keine sachlich begründete Notwendigkeit gibt. Von physischen Bedürfnissen getrieben, verallgemeinert unser Geist und macht aus einem « post hoc » ein « propter hoc ». Das Kausalprinzip besitzt absolut keinen analytischen Charakter, sondern nur *synthetischen*, weil es sich nur auf Erscheinungen bezieht. Schon er hielt daher ursacheloses Werden für möglich [4]. Alles das ist logisch, wenn es keine quidditative Abstraktion gibt und infolgedessen kein Universale in re. Dieser Kausalbegriff beherrscht den ganzen modernen Empirismus, Positivismus und Aktualismus. E. Kant hat zwar das « Ding an sich » noch nicht geleugnet, wohl aber seine Erkennbarkeit. Da aber er schon die Erfahrungserscheinung rein subjektiv konstruierte durch die Kategorien a priori von Zeit und Raum, zu denen dann die beiden Verstandeskategorien a priori « Ursache » und « Wirkung » hinzutreten, wurde auch ihm die Kausalität, wie Messer sagt, zur reinen Sukzessionskausalität [5]. So ist auch für Kant das Kausalprinzip ein

[1] Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 27 (1913) 291-305, 405-437.

[2] J. Hessen, Das Kausalprinzip (Augsburg 1928) 38 ff.

[3] G. Manser, a. a. O. 297, 304, 419-425.

[4] Traktat über die menschliche Natur, Übers. Köttgen (Hamburg 1895) 109 ; dazu Hessen, a. a. O. 38-40, 44.

[5] A. Messer, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Stuttgart 1922) 112.

synthetischer Satz, wenngleich a priori durch die beiden Verstandeskategorien, die ihm wenigstens subjektive Sicherheit garantieren sollten. Mit Hegels Schule fiel das « Ding an sich » überhaupt und feierte der Phänomenalismus den höchsten Triumph.

Ging diese phänomenalistische Kausalauffassung an den Unserigen spurlos vorüber ? Die beiden erwähnten katholischen internationalen Wissenschafts-Kongresse in Paris und Brüssel beweisen vielleicht das Gegenteil. Tatsächlich vertraten namhafte katholische Gelehrte wie Isenkrahe, A. v. Schmid, Ostler, Arthur Schneider, Franz Sawicki, L. Faulhaber, Hessen und seit 1922 auch Geyser den synthetischen Charakter des Prinzips [1], denen gegenüber allerdings andere, wie Franzelin S. J., St. Leo v. Skibnienski, Th. Droege, Adolf Heuser und Felix Budde mit anderen tapfer seinen analytischen Charakter verteidigten [2]. « Ursachloses » Werden ist nicht bloß nach Hessen, sondern auch nach Arth. Schneider, Ostler, Messer und anderen nicht undenkbar [3]. Das Kausalprinzip hat für die meisten Vertreter dieser Richtung nur mehr den Wert eines Postulates, während Isenkrahe ihm, dem « Allerweltszankapfel », einfach den Abschied gibt [4].

β) *Die ontologische oder metaphysische Kausalität*

Von der bloßen « Erscheinungskausalität » unterscheidet sich wesentlich die *Seinskausalität.* Sie drückt *Seinsentstehung des einen durch das andere und daher Seinsabhängigkeit des einen vom anderen aus* [5]. Die Ursache, gleichviel ob Wirk-, Formal-, Material- oder Zielursache, ist seinsgebend, also aktiv : « conferens esse » [6]. Die Wirkung ist seinsempfangend, also passiv. Sie setzt voraus, daß wir zwei Dinge nicht bloß nach ihrer zeitlich-räumlichen Erscheinung erfassen, sondern die Natur eines substantiellen Dinges in ihrem spezifischen Schaffen und Wirken : das Ding an sich. Mit der Leugnung der abstraktiv dinglichen Wesenserkenntnis, des Universale in re, fällt die ganze metaphysische Kausalität. Was Sein empfängt — die Wirkung —, kann substantiell oder akzidentell sein [7]. Da das Seingebende — Ursache —

[1] Vgl. J. Hessen, a. a. O. 132 ff.
[2] Vgl. H. Straubinger, Die Evidenz des Kausalitätsgesetzes. Phil. Jahrb. 44 (1931) 25-40.
[3] Hessen, a. a. O. 131, 155.
[4] A. a. O. S. 134.
[5] C. G. III 65.
[6] C. G. III 94.
[7] C. G. III 67.

schließlich nur eine Substanz sein kann [1], hängt diese ontologische Kausalität, wie M. Wartenberg richtig sagt [2], notwendig mit dem Substanzbegriff zusammen. Aus dem Begriff dieser ontologischen Kausalität ergeben sich, wie in einer Ausstrahlung, alle weiteren Bestimmungen, Unterscheidungen und Kausalarten. Hierüber nur skizzenhafte Andeutungen in folgenden Punkten :

1. Vorerst eine mehr äußere Abgrenzung. Es gibt ein Gebiet, das, trotzdem es die wunderbarste Lebensfülle umfängt, dennoch absolut nichts mit Kausalität zu tun hat. Wir deuten hier auf das göttliche *trinitarische Innenleben* hin. Unser Kausalitätsbegriff ermöglicht eine Abgrenzung diesem ursachslosen Reiche gegenüber.

Kausalität, so deuteten wir an, hat an sich, ihrer ratio formalis nach, mit zeitlicher Aufeinanderfolge (successio) noch nichts zu tun. Wohl aber ist sie immer ein Ausgehen der Wirkung von der Ursache (processio), wobei selbstverständlich die Ursache ein Principium, eine ἀρχὴ ist im Hinblick auf die Wirkung als Principiatum. Processiones gibt es nun bekanntlich auch in der Trinität. Der Sohn geht vom Vater aus und der Heilige Geist vom Vater und Sohn [3]. Und doch gibt es keine Kausalität in jenem Reiche des göttlichen Geheimnisses. Wie das ? Schon Aristoteles und mit ihm Thomas betonten scharf [4], daß Kausalität und Processio sich nicht decken, daß der Begriff « Ursächlichkeit » nur eine besondere Art der Processio sei, weswegen sie der « Ursache » neben der Gattungsbezeichnung ἀρχὴ noch den Artsnamen αἴτιον gaben [5]. Mit Recht. Kein Mensch wird den Fahnenträger, der an der Spitze eines Zuges marschiert, für die Ursache derer halten, die ihm folgen. Und doch gibt es hier ein Ausgehen des einen vom anderen. Eine besondere Art der Processio aber ist die Kausalität, weil sie als Seinsentstehung des einen durch das andere Seinsabhängigkeit bedeutet. Alles das hat mit den trinitarischen « processiones », da die gleiche unendlich vollkommene göttliche Natur im Vater, Sohn und Heiligen Geiste ist, absolut nichts zu tun [6].

[1] I 33, 1 ad 1 : Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero. Pot. 5, 1.

[2] Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung (Leipzig 1900) 10 u. 12.

[3] I 27, 1-3 ; 36, 2.

[4] Met. IV 1 ; Thomas, Met. V, lect. 1.

[5] Ib.

[6] I 33, 1 ad 1.

2. Nach dieser Abgrenzung treten wir dem Reiche der Kausalität selber näher. Es reicht bis zum göttlichen Sein und umfängt, wie später gezeigt werden soll, alles Entstandene und daher alles Werden. Zu oft, so scheint es uns, hat man die Kausalität einseitig nur auf die Wirkursache (causa efficiens) bezogen. Unermüdlich weisen dagegen Aristoteles und Thomas auf *vier verschiedene Hauptursachen* hin : Wirk-, Formal-, Material- und Zweckursache [1]. Auch das ist wohl begründet. Denn die Ursache ist so vielfach verschieden als die Seinsabhängigkeit der Wirkung von der Ursache [2]. Diese ist aber eine vierfache : Das, aus was, ἐξ οὗ, die Wirkung seinsinnerlich geworden ist, die *Materialursache*, die immer potentielles, weil bestimmbares Prinzip ist. Das aber, wodurch die Wirkung das ist, was sie ist, wird Form, εἶδος, also *Formalursache* genannt. Weil sie die Materie determiniert, ist sie eine aktuelle Ursache. Weil sie das Wesen des Gewordenen ausdrückt, erkennen wir sie in der Definition : τὸ τὶ ἦν εἶναι. Beide, Materialursache und Formalursache, sind in der Wirkung selbst, also seinsinnerliche Prinzipien und zugleich sich gegenseitig Ursachen, « causae invicem » : als Potenz und Akt, d. h. Bestimmtwerdendes und Bestimmendes [3].

Zur Formalursache gehört die *Exemplarursache*, παράδειγμα, insofern, als die der Wirkung immanente Dingform ihr nachgebildet wurde, unterscheidet sich aber von letzterer insofern, als sie sich außerhalb der Wirkung, « extra rem », findet [4]. Thomas betont den monistischen Tendenzen der Neuplatoniker gegenüber, daß Gott nie seinsinnerliche Formalursache der Dinge genannt werden dürfe, sondern nur causa extrinseca, d. h. Wirk-, Final- und Exemplarursache [5]. — Damit haben wir schon angedeutet, daß die dritte der vier Hauptursachen, die *Wirkursache* (causa efficiens oder principium a quo), außer der

[1] Met. IV 2 ; Met. I 3 ; Phys. II 3 ; Anal. Post. II 11. Dasselbe bei THOMAS in den lectiones zu den betreffenden Kapiteln.

[2] Pot. 5, 1 ; C. G. II 16.

[3] Met. IV 2 ; Anal. Post. II 11 ; THOMAS, Met. V, lect. 2, n. 763 s. ; Anal. Post. II, lect. 9.

[4] Met. V, lect. 2, n. 764 : Et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem : Uno modo sicut forma intrinseca et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur et secundum hoc exemplar rei dicitur forma. Vgl. Phys. II, lect. 5.

[5] I Sent. d. 8, q. 1, a. 2 ad 2 ; Verit. 3, 1 ; I 15, 1 ; C. G. I 41 ; II 53 ; III 19. Wir zitieren hier gerade Quellen, die irrtümlich auch anders interpretiert wurden.

Wirkung liegt, also zu den causae extrinsecae gehört. Und so ist es. Während Materie und Form im gebauten Hause selbst sind und das « Woraussein » und « Wassein » des Hauses bestimmen, besitzt das Haus die Existenz, also das Entstehen durch den Baumeister, von einem außerhalb stehenden Prinzip. Das leuchtet jedermann ein. Im übrigen ist die Erklärung der Wirkursache und ihrer Wirkursächlichkeit außerordentlich kompliziert. Eines aber ist jeder eigentlichen Wirkursache eigen, gleichviel welches ihre Wirkung sein mag, daß sie eine Substanz sein muß, deren Wesenheit oder Natur die Art ihrer Tätigkeit und damit der Wirkung näher bestimmt [1]. Ein Wirken, Verursachen ohne ein Wirkendes, ein Suppositum, ist schlechterdings unmöglich und undenkbar. Das Axiom : « actiones sunt suppositorum », die Tätigkeiten haben in letzter Linie immer eine vollendete Einzelsubstanz zum Subjekt, ist für die Wirkursächlichkeit fundamental [2]. Je nach der verschiedenen Natur dieses Tätigen ist das Tätigsein desselben ganz verschieden. Da Gott vermöge der Identität von Essenz und Existenz das Sein selbst ist, sind Substanz, Vermögen und Tätigsein in ihm dasselbe [3]. Er kann also nicht Ursache der Kausaltätigkeit (principium actionis) genannt werden, sondern nur des Gemachten (principium facti) [4]. Dementsprechend ist die ihm eigene Wirkung nicht dieses oder jenes Sein, sondern das Sein selbst [5], weshalb « Schaffen » nur ihm zukommt [6]. Völlig anders ist das Wirken der kreatürlichen Substanzen. Weil sie ihrem inneren Wesen nach aus Akt und Potenz bestehen, sind sie nicht unmittelbar selbst tätig, sondern sie wirken durch Potenzen, d. h. durch aktive Vermögen [7]. — Es ist eine ebenso moderne als einseitige Auffassung, die Ursächlichkeit überhaupt mit der Wirkursächlichkeit zu identifizieren. Sie decken sich absolut nicht. Da das « Woraussein » und « Wassein » des Hauses nur von der Material- und Formalursache abhängen, erschöpft die Wirkursächlichkeit das Sein der Wirkung durchaus nicht. Dennoch spielt die Wirkursache eine bedeutende Rolle. Von ihr geht aktiv der erste Anstoß (primus motus) zur Existenz der Wirkung und damit auch zur Verwirklichung der Material- und Formal-

[1] II Sent. d. 40, q. 1, a. 1 ; II-II 58, 2.
[2] Met. IV 8 ; Thomas, I-II 1, 7 ad 3 ; II-II 58, 2 ; III 7, 13.
[3] C. G. II 8-9.
[4] C. G. II 10.
[5] C. G. II 6, 15 ; III 66.
[6] I 45, 5.
[7] I 77, 1 ss. ; 79, 1 ; Q. disp. de Anima, a. 12.

ursache aus [1]. Sie ist die Erstbewegerin dessen, was wird, ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε [2]. Es ist nicht so leicht, von der Wirkursache eine Begriffsbestimmung zu geben, die auf jede Ursächlichkeit, auch die schöpferisch göttliche, anwendbar wäre. Dennoch findet sich eine solche bei Aristoteles. Die Wirkursache, sagt er, ist schlechterdings das Machende des Gemachten, ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου [3]. Das Machen oder Hervorbringen (ποιεῖν) drückt die existentielle Bedeutung der Wirkursache trefflich aus. Das ὅλως, « schlechterdings », besagt, daß Aristoteles mit dieser Definition die eigentliche ratio formalis der Wirkursache treffen wollte. — Wie wenig nach Aristoteles und Thomas die Wirkursache das Totalsein der Wirkung erschöpft, geht auch daraus hervor, daß sie beide die Wirkursache von der *Finalursache* abhängig machen. Die Zweckursache ist das, « weswegen », οὗ ἕνεκα, die Wirkursache tätig ist [4]. Weil die Wirkursache nur insofern Wirkursache ist als sie wirkt, und weil sie nur wirkt, insofern sie auf eine Wirkung als ihr Ziel hingeordnet ist, ist dieses Ziel notwendig ihr Gut, gleichviel ob sie es erkennt und frei wählt oder ob sie naturnotwendig zu ihm hingeordnet ist. Deshalb ist es unbestreitbar richtig, daß jede Wirkursache wegen eines Gutes, eines scheinbaren oder wirklichen, tätig ist [5], und Aristoteles konnte mit Recht den Satz an den Anfang der nikomachischen Ethik stellen : Alles geschieht des Guten wegen, τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται [6]. Richtig ist dies in dem Sinne auch, daß die Zweckursache die Ursache der Ursachen ist ; denn sie bewegt die Wirkursache, und diese verwirklicht ihrerseits wieder die Formal- und Materialursache [7]. So und nur so erhält das

[1] Pot. 5, 1 : Nam efficiens est causa rei, secundum quod formam inducit vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat.

[2] Anal. Post. II 11, 94 a 22 (I 161, 22). Diese und die Definition in Phys. II 3, 194 b 29 (II 264, 16) : ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη betreffen das kreatürliche Werden.

[3] Met. IV 2, 1013 a 31 s. (II 515, 9) ; Thomas, Met. V, lect. 2, n. 765. Damit will ich dem Stagiriten nicht etwa den Kreationsbegriff zuschreiben. Aber seine Definition ist anwendbar auf ihn im Sinne des Symbolums : « factorem caeli et terrae ». In der lateinischen Übersetzung von Didot (II 515) : « simpliciter faciens eius, quod factum est » wird dasselbe gut ausgedrückt.

[4] Met. IV 2 ; Anal. Post. II 11 ; Phys. II 3 ; Thomas, Met. V, lect. 2, n. 771 ; Anal. Post. II, lect. 9, n. 2 ; Phys. II, lect. 5, n. 6.

[5] Met. IV 2, 1013 b 27 s. (II 515, 44 s.).

[6] Eth. I 1, 1094 a 3 ; Thomas, I 5, 4.

[7] Aristoteles, l. c. ; Thomas, speziell I-II 1, 2 ; C. G. III 2-3 ; Pot. 5, 1 ; Verit. 28, 7.

Totalsein der Wirkung, d. h. des Entstandenen, in den vier Ursachen eine restlose Erklärung.

3. Noch ein paar Andeutungen über das *Verhältnis von Ursache und Wirkung*. Ist Kausalität Seinsentstehung des einen durch das andere und daher Seinsabhängigkeit der Wirkung von der Ursache, dann muß zwischen beiden eine *Realdistinctio* sein. Die Ursache als Sein-Gebendes verhält sich zur Wirkung als Sein-Empfangendes wie Aktuelles zum Potentiellen, und diese sind immer real verschieden [1]. Da ferner die Ursache durch ihre Ursächlichkeit ein neues Sein, das eben die Wirkung ist, setzt, müssen Ursache und Wirkung zwei wenigstens numerisch verschiedene Wesenheiten und Naturen besitzen [2]. Häufig hat man diesen Realunterschied zu Unrecht nur auf die Wirk- und Zweckursache bezogen. Wenn die Wirkung entitativ von allen Ursachen abhängt, weshalb sie ja gerade Ursachen sind, muß sich der Unterschied auch auf alle beziehen [3]. Und in der Tat ist die Wirkung real weder die ihr innewohnende Formal-, noch die Materialursache, sondern das Produkt beider [4].

Daraus erklärt sich auch das *Prioritätsverhältnis* von Ursache und Wirkung. Doch ist hier eine scharfe Unterscheidung am Platze. Faßt man Ursache und Wirkung in ihrer Wechselbeziehung, also formell, insofern sie Correlativa sind, ins Auge, so sind sie zeitlich, logisch und real zugleich, denn die Ursache ist nur Ursache, insofern sie eine Wirkung setzt, und diese ist nur Wirkung, insofern sie gewirkt wird, und unsere Erkenntnis davon setzt wieder das Zugleichsein beider voraus [5]. Faßt man dagegen Ursache und Wirkung ihrem materiellen Sein nach, d. h. entitativ, so ist die Ursache zwar nicht immer zeitlich, wohl aber naturhaft (prioritate naturae) früher als die Wirkung [6]. Hier hat der aristotelische Satz: Die Ursache ist früher als die Wirkung, τὸ γὰρ αἴτιον πρότερον οὗ αἴτιον, absolute Geltung [7]. Der Grund ist einleuchtend. Das, von dem ein anderes Sein abhängt, ist früher als

[1] Met. VIII 3, 1047 a 18 s. (II 566, 12).

[2] I 33, 1 ad 1; II-II 58, 6.

[3] I 33, 1 ad 1: In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id, cuius est causa.

[4] I 3, 7; C. G. I 18; Pot. 7, 8.

[5] I 13, 7 ad 6; Pot. 7, 8 ad 1.

[6] Pot. 3, 13 ad 5: Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum. III Sent. d. 18, a. 3 ad 3.

[7] Anal. Post. II 16, 98 b 17 (I 168, 33); Phys. II 3, 195 b 24 (II 265, 39).

das, was abhängt. Auch unter den vier Ursachen selbst, insofern sie voneinander in der Hervorbringung der Wirkung abhangen und unter verschiedenen Gesichtspunkten sich gegenseitig Ursachen sind, gibt es wieder eine Priorität [1]. — Alles das ergibt sich aus dem oben entwickelten Kausalbegriff.

Dieser Kausalbegriff orientiert uns noch über eine andere für die Wissenschaft hochwichtige Unterscheidung, nämlich die von *causa per se* und *per accidens* [2]. Alle vier Hauptursachen gehören zur ersten, weil die Wirkung durch sie entsteht und ihr Sein von ihnen wirklich abhängt. Das ist bei der sogenannten zufälligen Ursache (per accidens) nicht der Fall. Sie bringt das Sein nicht selbst hervor, sondern sie ist nur irgendwie mit einer wirklichen Ursache, mit einer äußeren oder immanenten, in einer äußeren Verbindung [3]. Das ist in verschiedenem Sinne möglich : 1. indem sie nur mit einer wirklichen Ursache koexistiert, was vor allem in der Naturwissenschaft von Bedeutung ist ; dies ist die gewöhnlichste causa per accidens ; 2. indem sie als notwendige Vorbedingung positiv oder negativ disponiert, damit die Wirkung von der causa per se hervorgebracht werden kann ; in diesem Fall wird sie Bedingung (conditio) genannt ; 3. indem sich mit der eigentlichen Wirkung eine ganz andere, nicht angestrebte, zufällig verbindet, z. B. das Finden eines Schatzes beim Ausgraben der Erde ; in diesem Sinne werden Zufall und Glück causae per accidens genannt ; oder endlich 4., wenn eine Wirkung eintritt, die sachlich in gar keiner Beziehung zur Kausalität einer anderen steht und nur mit dieser eintritt, z. B. wenn jemand ein Haus betritt im Augenblick eines Erdbebens. Das ist nur eine Gelegenheit (occasio), nicht eine Veranlassung, die moralisch einen Einfluß ausüben kann und in die Ordnung der Finalursache hineingehört [4].

Die Kausalität, als Seinsentstehung der Wirkung durch die Ursache definiert, umfaßt das *ganze Sein* des Entstandenen, das *existentielle* und *quiddidative*, im Gegensatze zu gewissen Auffassungen, die, vom modernen Phänomenalismus getrübt, immer nur einseitig die Existenz und Wirkursache betonen. Sie grenzt auch das Kausale von dem Nichtkausalen und scheinbar Kausalen scharf ab [5].

[1] Verit. 28, 7.
[2] Phys. II 3, 195 a 33 (II 265, 8).
[3] Ib. 195 b 10 (265, 24).
[4] THOMAS, Met. V, lect. 3, n. 789.
[5] Absichtlich haben wir nie von Ursprung (origo) gesprochen wegen der Trinität. « Entstehung » als Übergang « vom Nichtsein » « zum Sein » drückt die Kausalität richtig und genau aus.

Die Formulierung des Kausalprinzips

Ursache und Wirkung bilden die begrifflichen Elemente des Kausalprinzips, das als Aussage den Gesetzen jedes anderen Aussagesatzes unterliegt. Schon über die richtige Formulierung dieses Prinzips gehen die Meinungen, wie früher angedeutet, auseinander. Gleiche oder fast gleiche Formeln werden, bald im phänomenalistischen, bald im ontologischen Sinne interpretiert. Ausgesprochen phänomenalistisch lautet die Formel Kants: « *Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.* » [1]

Die einst berühmteste Formel: « *Was bewegt wird, muß von einem anderen bewegt werden* », ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι [2], wird heutzutage nur noch von wenigen gebraucht. Dennoch ist sie, wenn sie ontologisch gefaßt wird, vielleicht die tiefsinnigste. In diesem Sinne bedeutet sie: Alles, was wird, ist, weil es potentiell ist, von einem anderen. Thomas hat bekanntlich auf diesem Satz den ersten Beweis für die Existenz Gottes aufgebaut [3]. Aber schon er mußte den tiefsinnigen, nicht jedermann gleich einleuchtenden Satz gegen Einwürfe eines Galenus, Avicenna und Averroes verteidigen [4]. Später hat ihn W. Ockham angefochten [5] und mit ihm die Ockhamisten Nicolaus von Autrecourt [6] und der Kardinal Peter von Ailly [7]. Noch später vermied man diese Formel des Kausalprinzips aus Furcht vor der « praemotio », während J. Stufler S. J. den Satz in seinem Sinne für interpretierbar hält [8]. — Berühmt ist die Formel: « Jede Wirkung hat ihre Ursache », « omnis effectus habet causam ». Thomas kennt sie auch [9]. Ihre absolute Richtigkeit und Wahrheit wird auch heute nicht bestritten. Aber als Formel für die Begründung des Kausalprinzips wird sie von vielen, auch von Ostler [10], Geyser [11] und A. von Schmid [12] abgelehnt, weil sie

[1] Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, 180.
[2] Phys. VII 1, 241 b 24 (II 333, 11).
[3] I 2, 3; C. G. I 13. [4] Phys. VII, lect. 1, n. 4-6.
[5] Centiloquium Theolog., Concl. I (Lugd. 1495, 9, E 31).
[6] Chart. Univ. Paris. II, n. 1124. [7] Quaest. in I Sent. q. 3, a. 2 u. 3.
[8] Der hl. Thomas und das Axiom: Omne quod movetur, ab alio movetur. Zeitschr. f. kath. Theol. 47 (1923) 369-390. [9] I 116, 3.
[10] Vgl. J. Sachs - H. Ostler, Grundzüge d. Metaphysik (Paderborn [5]1921) 53-56.
[11] Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur (Münster 1915) 95.
[12] A. v. Schmid, Das Kausalitätsproblem. Phil. Jahrb. 9 (1896) 274.

tautologisch sei ; denn jede Wirkung schließe als Wirkung die Beziehung zu einer Wirkursache ein. So ganz stichhaltig scheint mir jedoch diese Behauptung nicht zu sein. Da Ursache und Wirkung real verschieden sind und da Tautologie in keinem Satze vorhanden ist, dessen Subjekt und Prädikat real Verschiedenes bedeuten, ist der Einwand nicht einleuchtend. Außerdem ist die Wirkung nicht allein das Resultat der Wirkursache, sondern auch der drei anderen Ursachen. Ferner kann man dem Worte « Wirkung » einfach den Sinn « Gewordenes » geben, und dann taucht wieder die Frage auf, ob es aus sich oder einem anderen geworden ist. Indessen wird es schon besser sein, für die Analyse und Begründung des Kausalprinzips eine Formel zu wählen, die absolut unzweideutig ist. Das ist auch der Weg, um sich auf möglichst gemeinsamen Boden zu stellen.

Dem dürfte die Formel : « *Was entsteht, hat eine Ursache* », entsprechen. Sie geht logisch aus dem früher entwickelten Kausalitätsbegriff hervor. Gredts Formel : « Quidquid fit, habet causam », drückt dasselbe aus [1]. Sie stimmt mit Thomas überein : « Omne, quod fit habet causam. » [2] Mit dieser Formel begegnen wir Geysers und Ostlers Gedankengängen, von denen wir uns später bei der Begründung des Kausalprinzips trennen müssen. Sie trägt den verschiedenen modernsten Fassungen Rechnung, auch jener eines David Hume : « Was immer zu sein beginnt, muß eine Ursache seiner Existenz haben », « Whatewer begins to exist, must have a cause of existence » [3].

Die Realität des Kausalprinzips

Wir reden also hier nur von der Realität des Kausalprinzips, nicht von seiner Gültigkeit. Wie oft wurden beide Fragen ohne weiteres zusammengeworfen ! Für uns sind sie verschieden, aber nicht trennbar. Verschieden sind sie : es kann ein Satz real, sogar sehr real und sogar sicher sein und doch nicht innerlich notwendig und daher allgemein. So ist es bei dem Satze : « Ich existiere. » So ist es bei allen wahren, bejahenden Urteilen und Aussagen, die zum quintum praedicabile, zum accidens logicum gehören. Auch beim Kausalprinzip springt der Unterschied der beiden Fragen in die Augen. Mit der Behauptung der Reali-

[1] Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 151 (n. 749, 5).
[2] I-II 75, 1, sed contra.
[3] Treatise on human nature I, 380.

tät des Kausalprinzips muß ich nachweisen, daß es außerhalb meines Erkennens und unabhängig davon — extramental — Kausalität gibt, d. h. Dinge, die sich zueinander so verhalten, daß das eine durch das andere entsteht und daher entitativ von ihm abhängt, mit anderen Worten, daß die Begriffe Ursache und Wirkung mit ihrer sachlichen Wechselbeziehung, die sie ausdrücken, der äußeren extramentalen Erfahrungs- und Sinneswelt entnommen sind. Die zweite Frage von der Gültigkeit des Kausalprinzips muß ich so stellen : Hat das real begründete Kausalprinzip den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit, so daß es allzeit und überall zwingenden Wert, also Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann und muß ? So springt der Unterschied der beiden Fragen in die Augen, zugleich aber auch ihre Unzertrennlichkeit. Die Gültigkeit setzt die Realität schon voraus, liegt selbst aber in der innerwesentlichen Seinsbeziehung von Ursache und Wirkung, wie wir später sehen werden [1].

Die *Gegner* der objektiven Realität des Kausalprinzips seien nur kurz erwähnt. Da die Monisten und Okkasionalisten die Existenz und infolgedessen die Eigentätigkeiten der irdischen Substanzen leugneten, gehören sie hieher. Hieher gehören selbstverständlich auch die Anhänger des noetischen Idealismus, sowohl des akosmistischen Berkeleys als des transzendentalen E. Kants, und endlich des absoluten Fichtes, Schellings und Hegels. Für sie gibt es entweder überhaupt keine Außenwelt oder sie ist nicht erkennbar. Die alten Skeptiker erwähnen wir hier nur, weil Sextus Empiricus ihre Einwände gegen das Kausalprinzip in lichtvoller Weise überliefert hat [2]. Ihr Einwand : Ursache und Wirkung sind nur Relationsbegriffe, also nur subjektiv, setzt fälschlich voraus, daß es keine real begründeten Relationsbegriffe gibt [3]. Der Einwand, die Ursache könne nicht vor, nicht mit und nicht nach der Wirkung, also überhaupt nicht existieren [4], ist durch unsere frühere Unterscheidung, daß formell Ursache und Wirkung zugleich sein müssen, materiell aber jede Ursache der Wirkung vorhergeht,

[1] Das hat Garrigou-Lagrange — nach früherem Schwanken — in seinem Werke « De revelatione » (Romae 1925) 142 f. trefflich betont. Er sagt daselbst, daß der absolute ontologische Wert der ersten Prinzipien zwei Dinge voraussetzt : « Originem a sensatione et repraesentationem intellectualem entis » (143).

[2] Pyrrhoniarum institutionum l. III, c. 3, n. 17 u. Adversus Phys. III, n. 207 (Lipsiae 1718).

[3] Adv. Phys., ib.

[4] Pyrrh. instit., ib.

bereits gelöst worden. Die Angriffe sind überhaupt mehr formalistischer Art und beruhen durchgehends auf einer Verwechslung der logischen und ontologischen Ordnung.

Doch schreiten wir zur *Begründung* der Realität des Kausalprinzips. Platos Tendenz, die ersten und höchsten Prinzipien des menschlichen Wissens direkt mit dem Himmel zu verketten und sie dorther abzuleiten, offenbart einen gewaltigen Horizont, voll Zauber und Poesie. Aber der Gedanke ist zu groß, zu zauberhaft und zu dichterisch für den Menschen mit seiner körperlichen Verwurzelung in der Mutter Erde. So wie er tatsächlich ist, muß er die ersten Prinzipien, die er als erste nicht wieder durch andere Prinzipien begründen kann, aus der Welt des einzelnen und des tatsächlichen Geschehens zu begründen suchen. In diese Welt der Singularia und Tatsachen hat Gott allerdings ewige Lichtstrahlen gesandt, deren Spuren der Menschengeist folgt und so zu höherem ewigem Wissen sich erheben kann. Aber worauf er die ersten Prinzipien stützen und wovon er ausgehen muß, ist Tatsächliches, sind Tatsachen. Damit steht Aristoteles — denn seinen wissenschaftlichen Grundstandpunkt haben wir im vorigen gezeichnet — auf dem Boden, auf dem heute die moderne Naturwissenschaft steht. Das gab seiner wissenschaftlichen Grundeinstellung auch jenen eminent induktiven Charakter — wir sprechen hier von Induktion im weiteren Sinne —, der seiner Philosophie blieb und die ihn in allen, auch den tiefsten Spekulationen, immer und überall auf den Boden der Erfahrung und Erfahrungstatsachen als Ausgangspunkt stellte.

Das ist auch der Ausgangspunkt für die Begründung der Realität des Kausalprinzips. Für manche liegt nun gerade hier die Schwäche der Begründung, schon wegen der Abstraktion der Begriffe « Ursache » und « Wirkung » aus der Sinneserfahrung, sodann, weil die absolute Kontingenz der realen Welt die Sicherheit des Prinzips in Gefahr bringe. Wir stellen daher hier drei Fragen : 1. Wie läßt sich die Realität des Kausalprinzips aus der Erfahrung begründen ? 2. Wie erwirbt unser Geist aus der Erfahrung die Begriffe « Ursache » und « Wirkung » ? 3. Wie verträgt sich die Kontingenz der Erfahrungswelt mit der Unveränderlichkeit des Kausalprinzips ?

I. Wie läßt sich die Realität des Kausalprinzips ans der Erfahrung begründen ?

Vorerst kann nicht die Rede sein von einem direkten Beweise ; denn ein direkter Beweis für die Realität der ersten Ideen und Beweisprinzipien würde, sollte er zwingend sein, die Realität derselben schon voraussetzen. Der indirekte Beweis — ad absurdum — zeigt, von der falschen gegnerischen These ausgehend, aus ihren falschen Konsequenzen die innere Haltlosigkeit der These selbst. Diese gegnerische These des Subjektivismus lautet : Ursache und Wirkung sind nur ein Produkt unserer eigenen Erkenntnis und existieren also nur in ihr. Diese These ist es, die im innersten Widerspruche steht mit den unleugbarsten inneren und äußeren, individuellen und allgemein menschlichen Erfahrungstatsachen.

Die Heimat des Kausalbegriffes ist die *innere Erfahrung*, hat ein Moderner gesagt. Faktisch sind wir uns bewußt, sagt Gredt [1] mit Recht, daß wir die Tätigkeiten des Erkennens, Wollens und Fühlens als Realitäten, die vorher nicht da waren und dann da sind, hervorbringen, d. h. daß wir reale Ursachen realer Wirkungen sind und diese Kausalvorgänge erleben, daß wir unseren Körper und seine Glieder unabhängig von unserem Erkennen bewegen und unsere Bewegungen gegen Hemmnisse und Widerstände durchsetzen, und daß jedes eigene Erlebnis selbst wieder ein Kausalvorgang ist. Es widerspricht direkt unserem Bewußtsein, daß wir als Hervorbringer der Erkenntnis selber nur Erkenntnis wären, daß die Tätigkeit, durch die wir erkennen, selbst schon nur Erkenntnis wäre, denn die Erkenntnis folgt erst dem Hervorbringer und der hervorbringenden Tätigkeit. Kein gesunder Mensch glaubt an eine bloße Einbildung, wenn er mit seinem Fuße den Tisch umstößt, oder wenn der vom Berge rollende Stein ihm an die Stirne fliegt. Das sind alles sehr reale Kausalitäten !

Der letzte Gedanke führt uns zu einer weiteren Überlegung. Will der Kausalsubjektivismus konsequent bleiben, so muß er annehmen, daß wir uns nie kausal-passiv, d. h. Einwirkungen extramentaler Ursachen aufnehmend, erleidend verhalten. Allein das ist nicht bloß naiv ; denn wir sind tatsächlich in unserem täglichen Leben in gesunden

[1] Elementa philos. arist.-thom. II, 146 f. (n. 747).

und kranken Tagen mehr kausal-passiv als aktiv, oft sehr entgegen unserem ganzen Wollen und Streben. Das widerspricht den Tatsachen unserer ganzen Erziehung, dem Gang und der Entwicklung unseres Wollens und sittlichen Lebens und vor allem unseres Erkennens, das überall zuerst kausal-passiv ist und sich daher von außen nach innen entwickelt, und wobei uns die einzelnen Sinnesgegenstände, jeder in seiner eigenen zeitlich-räumlichen Begrenzung, entgegentritt und sich uns gleichsam aufdrängt.

Selbstverständlich muß die Philosophie oft eigene Wege gehen, welche die Masse nicht zu erfassen vermag. Aber wenn sie in ihren Spekulationen den Boden des gesunden Menschenverstandes verläßt, ihm Hohn spricht, verfällt sie den schwersten Irrtümern und richtet sich selbst. Selbst Skeptiker, hat Sextus Empiricus es dennoch offen und frei bekannt : Wer die Realität der Kausalität leugnet, muß nicht bloß jede Weltregierung und Ordnung, sondern auch jede Bewegung in der Welt, Leben, Wachstum, Erzeugung, Ernährung und Tod leugnen [1]. Welcher Widerspruch mit den Tatsachen des menschlichen Kollektivbewußtseins ! Wird der gesunde Menschenverstand sich je davon überzeugen lassen, daß die Abstammung des Kindes von den Eltern, der Einfluß von Ernährung, Wachstum, Leben und Tod, das Verhältnis von Mörder und Ermordeten, das Verhältnis der Gesetze und Steuern vorschreibenden Obern zu den Untergebenen, samt der ganzen sittlich-sozialen Verantwortlichkeit, nur eine Fiktion des menschlichen Denkens sei ?

II. Wie erwirbt der Verstand die Begriffe Wirkung und Ursache aus der Sinneserfahrung ?

Das geschieht, indem er sie aus dem ihnen entsprechenden Phantasiebilde (phantasma) abstrahiert. Allein diese Antwort bedarf der Erklärung.

Aristoteles widmet dem Erkenntnisursprung der ersten höchsten Beweisprinzipien das ganze letzte Kapitel der Analytica Posteriora [2], zu dem das kurze Kapitel 6 des 2. Buches De Anima [3] ergänzend hinzutritt. Vieles, was der Stagirite da sagt, erscheint dunkel und lücken-

[1] Pyrrh. instit. III, c. 3, n. 17.
[2] Anal. Post. II 19, 99 b 20 ss. (I 170-171).
[3] De Anima II 6, 1002 b 11 ss. (III 452).

haft, und in wenigen Lehrpunkten ist Thomas, gestützt auf Avicenna, so weit über seinen Meister hinausgegangen, wie in diesem [1]. Zuerst einige Erläuterungen über den Ursprung der ersten Prinzipien überhaupt und dann Genaueres über den Ursprung der Begriffe von Ursache und Wirkung.

Beide, Aristoteles und Thomas, heben gleich kategorisch hervor, daß die ersten Prinzipien in keiner Weise bewiesen werden können. Da jeder Beweis auf ihnen ruht und sie voraussetzt, sind sie selbst unbeweisbar, weil sie klarer sind als jeder Beweis, der aus ihnen geführt wird [2]. Sie entstammen der Sinneserkenntnis, ἀπὸ αἰσθήσεως [3], sind noch nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern der Anfang der Wissenschaft, und da gilt das Wort: ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις [4]. « Es gibt keine Beweisführung für das Prinzip der Beweisführung. » Das stimmt mit dem überein, was in I Anal. Post. ausführlich dargetan wurde: *Wer die ersten Prinzipien beweisen will, begeht einen Zirkelschluß* [5]. Damit haben wir bereits ein wichtiges Resultat: Wenn Thomas und Aristoteles von einer Induktion als Unterlage der ersten Prinzipien redeten, konnten sie unmöglich die Induktion als Schluß- oder Beweisverfahren gemeint haben, wie manche Scholastiker behaupten.

Aber ein weiteres Moment ist ebenso wichtig. Die Sinneserkenntnis hat ihre Entwicklungsstufen, und die Abstraktion einer Idee vollzieht sich erst aus dem entsprechenden vollendet entwickelten Phantasiebilde. Es gibt, so sagt der Stagirite [6], erkennende Sinneswesen auf einer niedrigsten Stufe, die nur Gegenwärtiges erfassen, deren Erkenntnis also nichts Bleibendes zurückläßt. Es gibt eine zweite, höhere Stufe, jene der vollkommenen Lebewesen, die kraft des Gedächtnisses Wahrgenommenes in Abwesenheit der Gegenstände behalten. Endlich kann aus den wiederholten Erinnerungen desselben in verschiedenen Einzelvorstellungen ein bleibendes Erfahrungsbild eines konkreten Einzeldinges entstehen, z. B. dieses Lebewesens [7]. Erst an dieses durch

[1] Anal. Post. II, lect. 20; De Anima II, lect. 13.
[2] Anal. Post. II 19, 100 b 9 s. (171, 18-20); Thomas, Anal. Post. II, lect. 20, n. 15.
[3] Ib. 100 a 11 (171, 1).
[4] Ib. 100 b 13 (171, 23); Thomas, ib.
[5] Anal. Post. I 3, 72 b 5 ss. (I 123 s.); Thomas, Anal. Post. I, lect. 7, n. 4.
[6] Anal. Post. II 19, 99 b 36 ss. (I 170, 37 ss.).
[7] Ib. 100 b 3 (I 171, 11).

Erinnerungen und Erfahrung bewährte Phantasma eines Singulare tritt der Verstand im Menschen heran — denn ohne Geist gibt es keinen Anfang des Wissens [1] — und abstrahiert daraus die Idee. Diesen ganzen Prozeß, deren Abschluß die Idee ist, nennt Aristoteles ἐπαγωγή [2], und Thomas *inductio* [3]. Diese aristotelische Induktion hat aber, wie Heinrich Maier [4] richtig betont, mit der Induktion als Schlußverfahren nichts zu tun. Sie ist nichts anderes als die *Abstraktion* (simplex abstractio) einer Idee aus dem durch Erfahrung erprobten Phantasma oder Gemeinbilde. Wie schon Friedrich Überweg [5] sagt, ist zwischen beiden Induktionen insofern eine Ähnlichkeit, als beide vom Singulären ausgehen; aber die Induktion als Schluß schreitet zum allgemeinen Satz fort, die Induktion als Abstraktion zur allgemeinen Idee.

Wenden wir uns den Begriffen von Ursache und Wirkung zu. Auch ihre Abstraktion setzt ein entsprechendes Phantasma, ein Erfahrungsbild voraus. Sie können nur aus einer wahrgenommenen *tatsächlichen* Ursache und Wirkung genommen werden. Ist das möglich? Warum nicht? Ist nicht alles, was uns die Sinne präsentieren, tatsächlich entstanden? Sind nicht die Sinnesbilder selbst, nachdem sie nicht waren, entstanden? Alles das ist wahr. Und doch löst es die Frage nicht. Die Frage muß so gestellt werden: Erfassen die Sinne konkrete Ursachen und Wirkungen, konkret Entstandenes? Das ist die Schwierigkeit. Und die Kontroverse, die zwischen den katholischen Gelehrten J. J. O'Mahony, de Margeri, Graf Domet de Vorges, J. Fuzier und J. B. Vinati stattgefunden hat [6], beweist, daß sie nicht klein ist, nehmen doch die Sinne an sich nur Sinnesqualitäten und ihre Erscheinungsreihen wahr. Und diese Ansicht ist nicht neu, sondern Aristoteles und Thomas standen schon auf diesem Boden [7]. Sie nannten es das sensibile per se. Aber schon Aristoteles hatte auf ein zufällig Sinnfälliges (sensibile per accidens) hingewiesen, das selbst nicht empfunden wird, sondern

[1] Ib. 100 b 10 u. 13 (19 u. 25).

[2] Ib. 100 b 4 (12).

[3] Anal. Post. II, lect. 20, n. 14: Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit (ARISTOTELES) manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem.

[4] Die Syllogistik des Aristoteles II/1 (Tübingen 1900) 374, 379 f., 385, 405 f.

[5] System der Logik (Bonn [5]1882) 431.

[6] Vgl. A. v. SCHMID, Das Kausalitätsproblem. Phil. Jahrb. 9 (1896) 265-270.

[7] De Anima II 6, 418 a 7 ss.; THOMAS, De Anima II, lect. 13.

von einer anderen Fähigkeit erfaßt wird, aber mit dem direkt Empfundenen verbunden ist [1]. Was wird hier erkannt ? Nur Tatsachen sollen reden.

Betrachten wir zunächst einige merkwürdige Tatsachen aus dem *Tierleben*. Der Hund hört eine bestimmte Stimme und allsogleich erkennt er seinen Herrn. Was er hört, sind nur gewisse Laute, nicht der Träger derselben, der Herr selbst. Aber die Stimme offenbart ihm seinen Herrn, der faktisch der Träger jener Stimme ist. Das Tier erkennt also in gewissem Sinne das Individuum, nicht unmittelbar durch den äußeren Sinn, aber mittelst des von ihm Empfundenen durch einen anderen, inneren Sinn, den die Araber bekanntlich *Schätzungsvermögen* (aestimativa) nannten. Diese Tatsache hat aber schon Aristoteles festgestellt [2]. Und was noch wichtiger ist : die Tatsachen beweisen weiter, daß das Tier den Träger gewisser Sinnesqualitäten nur kennt, insofern von ihm eine gewisse wohltätige oder schädliche kausale Tätigkeit ausging oder ausgeht oder ausgehen könnte. Eine gewisse Erfahrung ist da für das Tier maßgebend. So erkennen die Jungen ihre Mutter unter dem instinktiven Gesichtspunkt der Ernährung und des Schutzes. So erkennen alle Tiere ihre Fütterer, aber auch ihre Feinde, von denen ihnen Gefahr droht und an denen sie, selbst nach geraumer Zeit, blutige Rache nehmen [3]. Alles merkwürdige, instinktiv erkannte Kausalverhältnisse, die durch die bloße Erkenntnis der Sinnesqualitäten und der Erscheinungssukzessionen in keiner Weise erklärt werden. Man unterschätze diese Tatsachen nicht. Sie beherrschen das ganze Tierleben in seiner Erzeugung, Ernährung und Erhaltung. Es gibt somit sogar im Tierleben eine gewisse Erkenntnis des Trägers der Sinnesqualitäten, und zwar gerade unter dem Gesichtspunkte der Kausalität.

Im *Menschen* finden sich dieselben Erscheinungen wie im Tierleben, aber vollkommener. Der Geist allein ermöglicht Wissenschaft : ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, hat Aristoteles gesagt [4], und die mehrtausendjährige Geschichte der Wissenschaft bestätigt diesen Satz. Die Begriffe von Ursache und Wirkung sind sicher nicht die ersten, welche der Mensch erwirbt. Sie setzen die Ideen des Seins und Nichtseins, der

[1] De Anima II 6, 418 a 21 (III 452, 29) ; Thomas, ib.
[2] Ib.
[3] Vgl. Thomas, De Anima II, lect. 13, n. 398.
[4] Anal. Post. II 19, 100 b 10 (I 171, 19).

Opposition, der Identität und die höchsten ontologischen Prinzipien schon voraus. Aber sie sind von diesen Ideen und Prinzipien nicht ableitbar, weil sie, wie Thomas bemerkt, ein neues, vom Sein als solchem verschiedenes Moment enthalten, das des gewordenen Seins [1]. Sie können also nur aus dem Werden (motus) erworben werden, das nichts anderes ist als der Weg vom Nichtsein zum Sein. Was aber die Abstraktion der Ideen von Ursache und Wirkung vor allem voraussetzt, das ist der bereits *denkende Geist*, der wegen der engen Verbindung mit der Sinnestätigkeit in ein und demselben Menschen es dem Schätzungsvermögen ermöglicht, das konkrete Subjekt klarer als Individuum zu erfassen und infolgedessen das Erfahrungsbild eines konkreten Hervorbringers — Ursache — und eines konkret Hervorgebrachten — Wirkung — zustande zu bringen. Deshalb gaben die Alten dem von dem Verstande unterstützten Schätzungsvermögen im Menschen einen eigenen Namen : « *cogitativa* », sinnliche Urteilskraft. Sollte diese Erkenntnis der konkreten Ursache und konkreten Wirkung dem bereits denkenden Menschen, der im Besitze jener instinktiv tierischen Kausalwahrnehmungen ist, der das Werden in sich und um sich tausendfach erfährt, der spielend und essend und trinkend und sinnend und wollend täglich gleichsam vor seinen eigenen Augen Neues schafft, was vorher nicht war und dann ist, und der das alles in sich und außer sich erfährt, nicht möglich sein ? Tatsächlich erkennt das Kind schon sehr früh Vater und Mutter, ihre Liebkosungen, die es selber nachahmt, also individuelle Ursachen und individuelle Wirkungen. Gegen Tatsachen vermag aber niemand aufzukommen. Wenn dem so ist, bereitet die Abstraktion der Ideen Ursache und Wirkung aus ihren entsprechenden Phantasiebildern der konkreten Ursache und Wirkung keine Schwierigkeit mehr [2]. Der Verstand beleuchtet das Phantasiebild der konkreten Ursache und Wirkung, und indem er das Konkret-Singuläre zurückläßt, erfaßt er das, was das Wesen der Ursache und der Wirkung ausmacht [3]. Somit besitzen wir die Idee von Ursache und Wirkung aus der Sinneserfahrung.

[1] I 44, 1 ad 1.

[2] Vgl. THOMAS, De Anima II, lect. 13 ; De Anima III, lect. 8 ; Q. disp. de Anima, a. 13 ; I 78, 4.

[3] I 85, 1.

III. Die Kontingenz der Erfahrungswelt und die Sicherheit des Kausalprinzips

Was in der Außenwelt, also real, existiert, ist kontingent und fortwährend veränderlich. Wenn dem so ist, dann scheint gerade die Realität des Kausalprinzips seine innere Notwendigkeit in Frage zu stellen.

Der Streit über das Verhältnis der Denk- und Seinsordnung ist heute noch nicht abgeschlossen, nicht einmal in unserem Lager, wie wir oben [1] gezeigt haben. Und er wird besonders heftig in seiner Anwendung auf das Kausalproblem. Für unsere Denkmöglichkeit, meint Hessen, sind zwar das Kontradiktions- und Identitätsprinzip notwendig, nicht aber das Kausalprinzip; denn ob Realismus oder Idealismus, hat mit der Frage der Denkmöglichkeit nichts zu tun [2]. Im Gegenteil! Die Denkgesetze sind von den Seinsgesetzen nicht bloß verschieden, sondern sie sind einander sogar entgegengesetzt; denn die ersten sind innerlich-notwendig, die letzten individuell-veränderlich [3]. Nun aber gehört das Kausalprinzip in die Welt des Werdens, in das absolut veränderlich-dynamische Reich der Weltdinge. Folglich müßte gerade die Realität des Kausalprinzips seinen innerlich-notwendigen Charakter in Frage stellen oder gar das Werden und die Kontingenz der Welt selber aufheben. Das alles erklärt denn auch, warum ursachloses Entstehen denkbar ist [4]; denn wenn alles in der Welt veränderlich ist, gilt das auch für das Kausalprinzip selbst, d. h. dann kann eine Wirkung bald eine Ursache haben, bald wieder keine.

Man löse diese Schwierigkeiten ohne den Parallelismus, ohne ein *Universale in re*, ohne das Universale potentiale! Dies aber vorausgesetzt, sind die Einwände faktisch bereits gelöst. Die Seinsordnung, d. h. die real physische Welt ist dynamisch, kontingent und fortwährend veränderlich nach ihrer *Existenzweise*, und hierin besteht der Fluß ihres Werdens und daher der Kausalität im substantiellen und akzidentellen Sinn. Hier nur gilt Heraklits πάντα ῥεῖ. Den kommenden und vergehenden *Wesenheiten* nach ist sie unveränderlich dieselbe. Daher ist die Wirkung ihrem Wesen entsprechend immer dieselbe und verlangt aus ihrem Wesen eine Ursache, und die Ursache ihrerseits bringt je

[1] S. 238 ff.
[2] Das Kausalprinzip, 159, 202.
[3] A. a. O. 153.
[4] A. a. O. 131.

nach ihrer Natur notwendig entweder eine freie oder notwendige, eine substantielle oder akzidentelle Wirkung hervor. So aufgefaßt, widerspricht die Realität des Kausalprinzips nicht im mindesten seinem innerlich-notwendigen Charakter. Wir haben damit auch die Harmonie von Denk- und Seinsordnung, von Kontingenz und Notwendigkeit.

Ist die Realität der Erkenntnis für die Denkmöglichkeit wirklich nicht notwendig ? So hat Hessen gegen Sawicki behauptet [1]. Allein wenn die andere thomistische These vom Primat des Seins, die wir oben [2] auf Grund von Tatsachen begründeten, wahr ist, dann ist diese Ansicht Hessens und anderer falsch. Daß wir, um denken zu können, « etwas », also das Sein erkennen müssen, ist jedermann klar, denn das « Nichts » ist an sich nicht erkennbar. Mit dem « Etwas » fängt jede Erkenntnis, also jedes Denken an und ohne Etwas hört jede Erkenntnis auf [3]. Muß dieses ersterkannte « Etwas », das für die Denkmöglichkeit absolut notwendig ist, etwas Reales sein ? Wir bejahen die Frage. Schließlich dreht sich die Frage darum : Erkennen wir zuerst das Sein selbst oder die Idee des Seins ? Für das Sein selbst und damit für den Realismus spricht erstens unsere Passivität bei Erwerbung dieser Idee ; zweitens die Tatsache, daß auch die Ungebildeten das Sein unklar erkennen, von der metaphysischen Idee des Seins aber keine Ahnung besitzen ; drittens, daß wir überhaupt keine Idee des Seins haben können, ehe wir « Etwas », also das Sein erkannt haben. Folglich muß das Sein das Erst-Reale sein, das der Verstand erfaßt [4] und ohne das er überhaupt nichts erkennen kann. Ist dem so, dann ist das Realsein das eigentliche Objekt (obiectum formale) des Verstandes, wie Thomas lehrt [5]. Da nun jede Fähigkeit per se und naturnotwendig (naturaliter) zu ihrem Eigenobjekt hingeordnet ist — denn ohne dasselbe ist sie überhaupt keine Potenz —, muß die Denkmöglichkeit innerlich-notwendig von der Erkenntnismöglichkeit des Realseins abhängen, d. h. das *Realsein ist Grundbedingung der Denkmöglichkeit.* Hier liegt auch ein entscheidender Grund für die Realität des Kausalprinzips ; denn das Sein als Sein umfaßt auch die Kausalität, die in der Ursache, welche eine Wirkung hervorbringt, ein aktuell-potentielles Sein ist und im Werden des Verursachten wieder ein aktuell-potentielles Sein besagt.

[1] A. a. O. 156-157.
[2] S. 263 ff.
[3] I-II 94, 2 ; Verit. 1, 1.
[4] I 85, 2.
[5] I 5, 2 ; I 1, 7 ; Verit. 11, 1.

Die Gültigkeit des Kausalprinzips

« Was entsteht, hat eine Ursache. » So formulierten wir das Kausalprinzip. Hat dieser Satz, von dessen Realität wir soeben sprachen, unbedingte Geltung ? Das hat er nur, wenn das Prädikat dem Subjekte innerlich-notwendig und daher allgemein zukommt, so daß jedes Entstandene — im ontologischen Sinne — eine Ursache haben muß. Das ist der Fall, wenn beide in wesenhafter Beziehung zueinander stehen. Das aber trifft nur dann zu, wenn das Prädikat eines der vier ersten Prädikabilien des Subjektes — Gattung, Art, Artunterschied oder spezifische Eigentümlichkeit — aussagt. In diesem Falle haben wir einen *analytischen Satz* vor uns.

Aristotelisch-thomistisch gefaßt, hat der analytische Satz als solcher noch nichts zu tun mit der Erkenntnisweise. Aristotelisch genommen sind alle Erkenntnisse aus der Sinneserfahrung, also a posteriori, abstrahiert, im Gegensatze zu Kants Kategorien a priori. Es gibt daher bei Kant ein « a priori », das dem Aristotelismus fremd ist. Im thomistischen Sinne ist ein Satz nur dann a priori und analytisch, wenn seine Gültigkeit nicht von der Erfahrung, sondern vom inneren *quidditativen*, also wesenhaften *Verhältnis von Subjekt und Prädikat* abhängt [1]. Solche Sätze erhalten auch die Benennung « propositiones per se notae ». Alle metaphysischen Wahrheiten, gleichviel ob sie durch oder ohne Beweise erkannt werden, gehören zu den analytischen Sätzen. Ist aber jener innere wesenhafte Zusammenhang von Subjekt und Prädikat jedermann ohne Beweis einleuchtend, wie z. B. beim Widerspruchsprinzip, dann haben wir ein erstes unmittelbar evidentes analytisches Prinzip [2]. Thomas rechnet das Kausalprinzip nicht bloß zu den analytischen, sondern zur Klasse der *ersten Prinzipien*. Nach ihm verhält sich das Entstandene — Subjekt — zur Ursache — Prädikat —, wie die Wesenheit zu ihrem Proprium [3]. Kant rechnete das Kausalprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori. « Synthetisch » ist es, weil die Erfahrung in der Erfahrungswelt keine Gewähr bietet, « a priori », weil der Geist durch die Kategorien der « Ursache » und « Wirkung » a priori ihm in der Denkordnung Allgemeinheit und Notwendigkeit verleiht.

[1] I 2, 1 ; Verit. 10, 12.
[2] Ib. ; C. G. I 10 u. 11.
[3] I 44, 1 ad 1.

Dagegen sind synthetische Urteile sowohl bei Aristoteles als bei Kant nur Sätze, deren Geltung von der bloßen Erfahrung abhängt, die somit aus der Erfahrung bewiesen werden müssen.

Ihrer Position entsprechend haben die Aristoteliker logisch von jeher jeden direkten Beweis für das Kausalprinzip abgelehnt. Für erste Prinzipien kann es keinen Beweis ohne Zirkelschluß geben [1]. Das doppelsinnige griechische Wort ἐπαγωγή (Induktion), das bald einfache Abstraktion, bald wieder die Induktion als Schlußverfahren bedeutet, hat bei den ersten Prinzipien nur den ersten Sinn [2]. Sowohl bei Aristoteles [3] als bei Thomas [4] gibt es für das Kausalprinzip nur einen *indirekten Beweis*, indem man den Leugner desselben zur Leugnung des Widerspruchsprinzips zwingt. Das ist die berühmte Reductio auf das Kontradiktionsprinzip, die allerdings nur Wert hat, wenn man Identitäts- und Widerspruchsprinzip nicht zusammenwirft, wie manche Thomisten es getan haben.

Auch in unserem Lager wurden seit geraumer Zeit Stimmen laut, nicht bloß gegen den unmittelbar evidenten Charakter des Prinzips, sondern auch, und neuestens vor allem, gegen seinen analytischen Wert überhaupt. Die diesbezügliche Stellung mancher verdienstvoller Gelehrter wie Ostler, Geyser, de Margeri und A. v. Schmid und ihre Sympathie für den synthetischen Charakter des Kausalprinzips ist bekannt. Man suchte daher direkte Beweise, bald induktive, bald deduktive, für die Gültigkeit des Prinzips zu erbringen. Ob mit Erfolg ?

Da jede Induktion das Kausalprinzip voraussetzt, muß schließlich jeder *induktive* Beweis zu einer petitio principii führen, wie J. Hessen ganz richtig gesagt hat [5]. So war es bei den Induktionsbeweisen Stuart Mills, Ostlers und Geysers [6]. E. Becher setzt für seinen induktiven Kausalbeweis die Gesetzmäßigkeit der Natur voraus, die ihrerseits wieder durch das Kausalprinzip nachweisbar ist [7]. Geyser hat später vergeblich versucht, ohne inhaltliche Abstraktion, durch eine bloße

[1] Anal. Post. II 19 ; Anal. Post. I 3 ; Thomas, Anal. Post. II, lect. 20 ; Anal. Post. I, lect. 7.

[2] Vgl. Überweg, System der Logik, 424.

[3] Met. VII 1.

[4] I 2, 3 ; C. G. I 13.

[5] Das Kausalprinzip, 160 ff.

[6] Vgl. J. Sachs - H. Ostler, Grundzüge der Metaphysik, 54 ; J. Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik, 75-95.

[7] Hessen, a. a. O. 162-167.

Reflexion über einen Einzelkausalfall das allgemein-notwendige Verhältnis von Ursache und Wirkung herauszuschälen [1]. Allein, im Individuell-Konkreten als solchem gibt es nichts Allgemein-Notwendiges [2]. Logisch führten daher auch alle Induktionsbeweise zu bloßen Postulaten, zu bloßer Wahrscheinlichkeit. Und doch verlangt das Kausalprinzip, wie Meinong mit Recht betont, Sicherheit [3].

Nicht glücklicher waren die direkt *deduktiven* Beweise. Die direkte Ableitung des Kausalprinzips vom Identitätssatze, wie Riehl und Windelband sie versuchten, müßte schließlich nicht bloß die Kausalität aufheben — auch da stimmen wir Hessen bei [4] —, sondern zum Monismus führen. Sigwart, Messer und Arthur Schneider suchten unser Prinzip direkt vom Satze der « ratio sufficiens », des zureichenden Grundes, abzuleiten [5]. Auch sie entgehen der petitio principii nicht. Der Schluß : Das Prinzip der ratio sufficiens ist sicher und innerlich notwendig ; nun aber ist die causa der hinreichende Grund der Wirkung, also ist auch das Kausalprinzip sicher und notwendig, setzt voraus, was zu beweisen ist, daß nur die Ursache der hinreichende Grund der Wirkung ist. Hier zeigt es sich, wie richtig die These früherer Thomisten, z. B. eines Liberatore S. J. [6], Sanseverino [7], war : Erste Prinzipien hängen wohl von einander ab, letztlich alle vom Widerspruchsprinzip, sind aber nicht voneinander ableitbar. Das gilt eminent vom Kausalprinzip hinsichtlich der ihm höheren Prinzipien. Jene betreffen das unterschiedslose Sein als solches, dieses das Werden, das weniger weit ist : « Esse autem universalius est, quam moveri. » [8] Wie soll ich aus dem unterschiedslosen Sein das « Werden », das « Vielheitliche » ableiten können, da es begrifflich mit jenem nichts zu tun hat ? « Esse causatum non est de ratione entis simpliciter » und « non intrat in definitionem

[1] Einige Hauptprobleme der Metaphysik, 97-104.

[2] In seinem Buche « Das Gesetz der Ursache » (München 1933) hat Geyser seinen Reflexionsbeweis neu und tiefer zu begründen gesucht. Aber das Resultat bleibt, wie uns scheint, dasselbe. G. will nicht, daß der Beweis induktiv sei. Aber deduktiv ist er auch nicht und ein bloßes Ausgehen von Singulärem zu Allgemeinem, ohne Abstraktion, wird schließlich doch zum « Induktiven » gehören.

[3] Hessen, a. a. O.

[4] A. a. O. 120.

[5] Vgl. A. a. O. 131.

[6] Institutiones philosophicae I (Neapoli [5]1900) 197-202 [Logica, p. II, c. 5, a. 2].

[7] Institutiones seu elementa philosophiae christianae (Neapoli 1885) 32-42 [Ontologia c. 2, a. 4].

[8] C. G. II 16.

entis. »[1] Etwas anderes ist die Abhängigkeit. Potentiell ist auch das differenzierte Sein im Sein als solchem enthalten, weil es immer Sein ist. Folgerichtig setzt jedes Prinzip das Höhere wieder voraus und zuletzt das Widerspruchsprinzip, und wer eines leugnet, kommt schließlich zur Absurdität, daß er es in der Leugnung wieder voraussetzt. Daher sagt Garrigou-Lagrange richtig : Alle ersten Prinzipien können per absurdum, also indirekt bewiesen werden[2].

Das Kausalprinzip kann also weder induktiv noch deduktiv direkt bewiesen werden. Damit erhält das strittige Problem eine verblüffende Vereinfachung im folgenden Sinne : *Entweder ist das Kausalprinzip ein erstes analytisches Prinzip, wie Aristoteles und Thomas behaupteten, oder es ist wissenschaftlich überhaupt nicht haltbar,* wie Felix Budde ganz richtig gesagt hat[3].

Daraus erhellt erst recht die eminente Tragweite der thomistischen Lösung. Ich möchte sie der Klarheit halber unter dem Gesichtspunkte folgender drei Teilfragen erörtern : Erstens, ist das Kausalprinzip wirklich ein analytischer Satz und wenn ja, ist er zweitens unmittelbar einleuchtend und drittens, wie steht es mit seiner Reduktion auf das Widerspruchsprinzip ?

I. « Alles was entsteht, hat eine Ursache » (omne quod fit, habet causam) : dieser Satz ist dann *analytisch,* wenn im Subjekte « Entstehen » (fieri) das Prädikat « Ursache » innerlich-notwendig eingeschlossen ist, so daß es ohne dasselbe gar nicht denkbar ist[4].

Daß wir hier nicht vom « Werden » und Entstehen im phänomenalistischen Sinne reden, von der bloßen « Erscheinungskausalität », geht aus dem Früheren hervor. Nicht jede Erscheinung verlangt eine andere Erscheinung. Dagegen verlangt jede Erscheinung, ontologisch genommen, d. h. im Sinne einer Seinsentstehung, eine Ursache.

Das ergibt sich aus folgender Begriffsanalyse : Das Wesen des Seinsentstehens oder Werdens enthält zwei Momente, ohne die es nicht denkbar ist. Es ist teils Akt und teils Potenz. Wäre es nur Akt, so würde es nicht « werden » oder entstehen, weil es schon Wirklichsein hätte. Wäre es nur Potenz, so würde es noch nicht « werden ». Ohne das erste kein Werden ! Ohne das letzte wieder kein Werden !

[1] I 44, 1 ad 1.
[2] Le sens commun, 168-182.
[3] Beitr. zur Klärung des Kausalitätsproblems. Theol. u. Glaube 22 (1930) 317.
[4] I 2, 1 ; Verit. 10, 12.

Also konstituieren beide und nur beide zusammen den Begriff, das Wesen des Werdens [1]. So ist das Entstehen oder Werden seinem Wesen nach ein *fortwährendes Aktwerden dessen, was in Potenz ist.* Nun verhalten sich Potenz und Akt zueinander wie Nichtsein und Sein. Soll also etwas entstehen oder werden, so muß das « Nichtsein » ein « Sein » werden. Das gehört also zum Wesen des Werdens, ohne welches « Werden » undenkbar ist. Nun die Frage : Wie wird das Nichtsein zum Sein ? Kontradiktorisch kommen nur zwei Fälle in Betracht : Entweder wird das Nichtsein zum Sein durch und von einem anderen oder nicht durch ein anderes, d. h. von selbst. Die letzte Annahme ist unhaltbar, denn in sich betrachtet — quidditativ — schließen sich « Sein » und « Nichtsein » gegenseitig kontradiktorisch aus [2]. Die kontradiktorische Opposition von Nichtsein und Sein schließt jede ratio sufficiens aus, daß Nichtsein von selbst Sein werde. Folglich kann das Nichtsein nur durch ein anderes, also durch eine Ursache « Sein » werden, indem jene Ursache durch ihre Aktualität das potentielle Sein und damit das Nichtsein aufhebt.

Das « von selbst » steht in unserer Argumentation nur dem « per aliud » gegenüber und dadurch schließt es eben eine Ursache aus. Es ist daher eine oberflächliche Unterschiebung, wenn Hessen behauptet, Thomas habe auch bei der Alternative, ob das Sein durch ein anderes entstehe oder « aus » oder « von » dem Nichtsein, wieder eine Ursache vorausgesetzt, insofern nämlich das Mögliche nicht durch ein Mögliches in die Wirklichkeit übergeführt werde [3]. Einen ähnlichen Vorwurf hat er auch Gisler gemacht [4]. Mit dem Ausschluß eines *anderen* (per aliud) ist eo ipso jede Ursache ausgeschlossen und die Frage ist dann nicht, ob durch ein Mögliches ein Mögliches ein Wirkliches werde, sondern wie ein Mögliches von selbst ein Wirkliches werde ; denn in der Wandlung des Möglichen zum Wirklichen besteht essentiell das Werden. Übrigens hat Hessen die Schwäche seiner These : « Es gibt ursachloses Werden », selbst gefühlt, wenn er anderwärts wortwörtlich bekennt :

[1] Das ist genau das, was Aristoteles mit seiner Definition der Veränderung sagt. Sie ist der Akt des Seins in Potenz insoweit es in Potenz ist : ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον. Phys. III 1, 201 a 10 s. (II 273, 46).

[2] Ganz im Anschlusse an Aristoteles sagt Thomas, Phys. I, lect. 14, n. 6 : Unde non fit aliquid per se ex ente, neque per se ex non-ente : hoc enim per se significat aliquid fieri ex non-ente, si fiat ex non-ente inquantum est non-ens.

[3] Das Kausalprinzip, 56.

[4] A. a. O. 229.

« Wir dürfen nicht sagen, ein ursachloses Werden ist undenkbar, sondern nur, es ist für uns unbegreiflich. Angesichts eines solchen Geschehens würde uns, wie Messer gesagt, der Verstand stille stehen. »[1] Das ist ausgezeichnet ! Wenn uns bei einem ontologisch ursachlosen Werden der Verstand stille steht, dann ist es eben undenkbar !

II. Wie steht es aber mit der *unmittelbaren Evidenz* des Kausalprinzips ? Auch dafür spricht die allgemein-spontane Auffassung des Volkes, die Plato betonte : Es scheint doch klar zu sein, daß alles Gewordene irgend eine Ursache haben muß, δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τιν' αἰτίαν γίγνεσθαι[2].

Mit Straubinger[3] sagen wir : Wenn jemand die Wesenserkenntnis der Dinge zugibt — welche Bedeutung besitzt doch auch hier die quidditative Auffassung der Universalienlehre ! —, ist die unmittelbare Evidenz des Kausalprinzips wissenschaftlich gegeben. Sie ergibt sich aus der vorigen Analyse. Wo ein Satz aus der bloßen Begriffsanalyse, ohne ein drittes Mittelglied, ersichtlich ist, da liegt eine unmittelbar evidente Propositio vor. So ist es in unserem Falle. Die bloße Analyse der beiden Wesenselemente des Werdens, Potenz — Akt oder « Nichtsein » und « Sein », führte uns ohne irgend einen dritten fremden Terminus zur Notwendigkeit der Ursache[4].

III. Wer dennoch die Notwendigkeit einer Ursache, also einer Productio ab alio, leugnete, müßte zugeben, daß das Nichtsein das Sein nicht ausschließe und daher von selbst « Sein » werde. Das wäre gleichbedeutend mit der Leugnung des Kontradiktionsprinzips, das den ersten und unversöhnlichsten Gegensatz und den Gegensatz aller Gegensätze ausdrückt[5]. Dann ist faktisch das Nichtsein Sein werdend, das Sein hervorbringend, also zugleich Akt und Potenz. Hierin besteht die berühmte *Reductio* des Kausalprinzips auf das Widerspruchsprinzip[6]. Sie ist nur ein indirekter Beweis, weil ad absurdum.

[1] A. a. O. 227.

[2] Philebus, 26 e, ed. Didot I, 409, 53.

[3] Die Evidenz des Kausalitätsgesetzes. Phil. Jahrb. 44 (1931) 40.

[4] C. G. I 11 ; I 2, 1 ; Verit. 10, 12. Es ist also trotz der Einsprache Fuetschers (Akt und Potenz, 312) doch wahr, daß die Begründung des Kausalprinzips eminent von dem Wesen des « Werdens », also von Akt und Potenz, abhängt.

[5] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 1.

[6] I 2, 3 ; C. G. I 13 ; Aristoteles, Phys. VII 1. Hessen, Das Kausalprinzip, 56 ff., hat ohne Grund dem hl. Thomas einen Widerspruch zugeschrieben, weil er jeden direkten Beweis ablehne und das Prinzip doch wieder beweise.

Geyser und Ostler lehnten die Verletzung des Widerspruchsprinzips durch die Leugnung des Kausalprinzips deshalb ab, weil das Kontradiktionsprinzip nur die Gleichzeitigkeit des Seins und Nichtseins verneine, das Kausalprinzip aber von einem Nacheinander des Seins und Nichtseins rede [1]. Allein, wie schon Aristoteles sagt, hat das Widerspruchsprinzip an sich mit Gleichzeitigkeit überhaupt nichts zu tun, sondern mit dem quidditativen Gegensatz : Sein ist nicht Nichtsein [2]. Sodann sind Ursache und Wirkung, formell genommen, wirklich gleichzeitig ; denn die Ursache ist nur Ursache, insofern sie die Wirkung verursacht, also mit dieser zugleich ist, nach dem leider vielfach vergessenen aristotelischen Axiom : « Actio agentis est simul in patiente. » [3] Würde also etwas sich selbst hervorbringen, so wäre es entitativ und zeitlich zugleich Sein und Nichtsein, und darin besteht eben die Verletzung des Widerspruchsprinzips.

Welch eminente Rolle im Kausalproblem die Akt-Potenzlehre spielt, ist aus dem Gesagten evident. Ursache und Wirkung selbst stehen zueinander im Verhältnis von Akt und Potenz. Akt und Potenz regeln das Zusammenwirken der verschiedenen Ursachen desselben Gewordenen. Je nachdem die Wirkursache reiner Akt oder aus Akt und Potenz gemischt ist, muß die Kausalität eine ganz andere sein. Endlich ruht die thomistische Begründung des Kausalprinzips ganz und gar auf der Lehre von Akt und Potenz.

[1] Vgl. J. Sachs - H. Ostler, Grundzüge der Metaphysik, 56.
[2] Met. III 5, 1010 b 18 s. (II 511, 7 s.).
[3] Phys. III 3.

§ 6

Der Aufstieg zu Gott

Kausalprinzip und natürliche Theologie stehen sich im Thomismus so nahe, daß der Übergang vom ersten zur letzten keiner Vermittlung bedarf. Auf dem Kausalprinzip ruht die ganze natürliche Gotteserkenntnis, ich möchte sagen, mit ihrer Stärke und ihrer Schwäche, d. h. Unvollkommenheit. Vorerst ist das Kausalprinzip der gewaltige Stützpfeiler der Gottesbeweise. Von diesen ist hier die Rede, aber nur in einem orientierenden Sinne, um uns einigermaßen Klarheit zu verschaffen, welch große Tragweite Akt und Potenz in diesem Riesenprobleme besitzen.

Wer auch nur etwas Geschichte der Philosophie kennt, weiß, daß er hier überall auf Schlachtfeldern steht. Das ist wahr in bezug auf den Ausgangspunkt der Gottesbeweise, wahr in bezug auf die Beweiswege selbst und erst recht wahr ist es bezüglich der Wertung der Beweisresultate. Damit haben wir die Hauptpunkte unserer gegenwärtigen Erörterungen schon angedeutet. Wir werden den drei Punkten nachher noch eine spezielle Auseinandersetzung über den Glückseligkeitsbeweis beifügen, da diese Frage vor einigen Jahren noch viel und lebhaft diskutiert wurde.

Der Ausgangspunkt

Weder Tatsachen allein noch metaphysische Prinzipien allein schaffen Wissenschaft, sondern nur die richtige, glückliche Verbindung beider. Das war schon die Grundidee der aristotelischen Wissenschaftslehre. Das ist auch leitende Devise des Thomismus, mit der er zwei Extremen in der Wissenschaftslehre entgegentritt, dem Empirismus und Apriorismus. Die erwähnte Devise ist auch grundlegend für die thomistische Gotteslehre. Wir können für ihren ganzen Gedankengang die kurze Formel prägen: *Sie steigt, gestützt auf bestimmte Sinnestatsachen, mittelst innerlich notwendiger, aber aus der Sinneserfahrung erkannter Prinzipien zu Gott, der ersten Ursache, empor.*

Damit haben wir nun auch die Hauptmomente für den Ausgangspunkt des Aufstieges zu Gott: Tatsachen und Prinzipien. Aus der eigentümlichen Verbindung beider Elemente werden wir auch imstande sein, den methodischen Charakter der thomistischen Gottesbeweise zu beurteilen.

I. Alle wahre natürliche Gotteserkenntnis muß in erster Linie von der *real-tatsächlichen Sinneswelt* ausgehen.

Mit dieser These tritt der Thomismus in offenen Gegensatz zum Alt- und Neuplatonismus und dem sogenannten Augustinismus, die zu allen Zeiten, aber in verschiedenem Sinne, einer intuitiv-direkten, von der sichtbaren Sinneswelt unabhängigen Gotteserkenntnis das Wort geredet haben [1]. Die These richtet sich noch viel schärfer gegen den cartesianischen Innatismus und den Ontologismus, der aus Gott, dem direkt Ersterkannten, die übrigen Erkenntnisse abzuleiten suchte. Nicht bloß vom Wesen Gottes, sondern auch von seiner Existenz haben wir keine unmittelbar evidente Erkenntnis, wie etwa von den ersten Prinzipien, die niemand leugnen kann. Es gibt tatsächlich Gottesleugner [2]. Freilich sind in Gott Wesen und Dasein dasselbe und es ist infolgedessen im Satze: « Gott existiert » das Prädikat notwendig im Begriffe des Subjektes enthalten. Er ist also in sich eine propositio per se nota. Aber er ist es nicht für uns (quoad nos), und deshalb bedarf er für uns eines Beweises [3]. Ist der Beweis möglich? Ja, aber nicht anders als aus der real erkannten sichtbaren Sinneswelt.

Die thomistische Gotteslehre ist harmonisch und logisch in die allgemeine Erkenntnislehre, von der früher die Rede war, eingegliedert. Diese läuft auf die anfängliche *absolute Passivität* der Seele, die aus der Sinneswelt ihre Erkenntnisformen erwirbt, zurück [4]. Der Satz: « Nihil sine phantasmate intelligit anima » [5] gilt somit auch für die Gotteserkenntnis. Thomas sagt es ausdrücklich: « Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata. » [6] Mit Vorliebe beruft er sich, wohl um sich gegen die Augustinisten seiner Zeit zu verteidigen, auf Pauli Worte im Römerbriefe 1, 20: « Invisibilia Dei a creatura mundi

[1] Damit schreiben wir noch nicht allen Platonikern eine unmittelbare Anschauung Gottes zu. Die Augustinisten haben eine solche bekanntlich entschieden abgelehnt, trotzdem sie wesentlich Plotin folgten. Sie sind also nicht zu den Ontologisten zu rechnen.

[2] I 2, 1; C. G. I 10 s. [3] Ib.

[4] I 79, 2; I 84, 3; Verit. 14, 1. [5] I 84, 7. [6] I 12, 12 ad 2.

per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. »[1] Der Beweis für das Dasein Gottes muß also aus der sichtbaren Schöpfung geführt werden[2]. Und er kann mit *zwingenden* Argumenten (rationibus irrefragabilibus) erbracht werden[3]. Denn in der sichtbaren Natur gibt es *Wirkungen* (effectus), die Gott als Ursache notwendig voraussetzen, und jeder Schluß von einer Wirkung zu ihrer Ursache ist rechtsgültig nach dem Axiom: eine tatsächliche Wirkung setzt notwendig ihre Ursache voraus, « posito effectu, necesse est causam praeexistere »[4]. In diesen Existentialschlüssen von der Wirkung auf Gott als Ursache dient die Wirkung, d. h. das Geschöpf, als *Schlußmedium*[5]. Der Beweis für das Dasein Gottes aus der sichtbaren Schöpfung ist also möglich.

Aber in welchem Sinne meint Thomas das? Die Beweise für die Existenz Gottes setzen nicht bloß die extramentale Realität der Welt voraus, sondern auch die Möglichkeit einer realen Erkenntnis der realen Welt. Und da fällt unser Blick plötzlich auf neue gegnerische Truppen. Der ganze Troß der modernen Phänomenalisten, die entweder überhaupt jede reale Welt oder doch ihre Erkennbarkeit leugnen, steht der obigen thomistischen These unter dem gemeinsamen Namen des « Idealismus » entgegen. Ihre Bedeutung kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir aus der ungeheuren Schar des Streitheeres die drei Namen Berkeley, Kant und Hegel herausheben. Und diesen schließen sich auf spezifisch religiösem Gebiete die Modernisten an, die, unter Führung von Murri, Tyrrell, Loisy, Le Roy, Blondel und Hébert, kraft ihres philosophischen Agnostizismus, jede Erkenntnis Gottes in Abrede stellen. Auch diesen Gegnern gegenüber wird man die Realität unserer Erkenntnis nur nachweisen können durch Zurückgehen auf die anfängliche, rein rezipierende Passivität unserer Seele bei Erwerbung der Erkenntnis — Lehre von Potenz und Akt. Das Problem der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis ist offenbar heutzutage, schon in bezug auf seinen Ausgangspunkt, ein riesenhaft kompliziertes[6]. Für den Thomismus ist die *Sinneserfahrung der einzig solide Ausgangspunkt*, aber nicht jede beliebige Sinneserfahrung, sondern einzig und allein die real-

[1] I 2, 2; C. G. I 12; Verit. 10, 12; In ep. ad Rom. c. 1, lect. 6.
[2] C. G. I 12.
[3] Verit. 10, 12; C. G. I 12.
[4] I 2, 2.
[5] I 2, 2 ad 2; C. G. I 11 s.
[6] Es ist das Verdienst von Garrigou-Lagrange O. P., daß er unsere Frage in seinem Werke « Dieu, son existence et sa nature » (Paris [5]1928) in ihrer ganzen gewaltigen Vielgestaltigkeit ins Auge faßte.

tatsächliche Erfahrung der Außenwelt. Nur Schlüsse vom Realen zum Realen, geschöpft aus der realen Sinneswelt, ermöglichen wahre, zwingende Gottesbeweise! Das ist der Sinn, den Thomas seiner gegen alle Gegner seiner Zeit furchtlos verfochtenen These gab: Gott ist in der natürlichen Ordnung hier auf Erden nur aus der sichtbaren Welt erkennbar. Hier liegt auch der Grund, warum er den sogenannten ontologischen Beweis Anselms von Canterbury schonend, aber entschieden zurückwies. Für Thomas ist der Schluß: Jeder denkt sich Gott als das Vollkommenste, in dem die reale Existenz eingeschlossen sein muß, ansonst er noch etwas Vollkommeneres denken könnte, also muß Gott existieren [1], ein Sprung vom bloß Gedanklichen zum Realen und folgerichtig unstatthaft [2]. Es ist sehr bezeichnend, aber seinem platonischen Standpunkt durchaus entsprechend, wenn Anselm selbst seinen Beweis für ein von der veränderlichen sichtbaren Welt absolut unabhängiges Argument hielt [3]. Aber für Thomas bestand gerade darin dessen Schwäche. Auch der spätere Beweis Descartes, der die Existenz Gottes aus der Idee des Absoluten abzuleiten versuchte [4], litt am gleichen Gebrechen.

Somit ist Thomas von Aquin in bezug auf den ersten Schritt, von dem die Gottesbeweise ausgehen sollen, im Gegensatz zum Platonismus, eminent *Empiriker* mit seiner Devise: alle natürlichen Erkenntnisse, auch die höchsten, göttlichen, haben die Sinneserfahrung zur Quelle. Doch ist er nicht Empiriker im Sinne des modernen agnostischen Empirismus!

II. Aber ein zweites Moment unterscheidet ihn noch viel mehr vom Empirismus, ohne ihn indessen dem platonischen Apriorismus auszuliefern. Für ihn gibt es keine stichhaltigen Gottesbeweise ohne die Voraussetzung *metaphysischer Prinzipien*. Tatsachen ohne Prinzipien schaffen keine Wissenschaft und daher auch keine wissenschaftliche Gotteserkenntnis! Die ersten unleugbaren Beweisprinzipien bilden für die Gottesbeweise wie für jede andere wissenschaftliche Erkenntnis die

[1] Proslog., c. 2 (P. L. 158, 227-228).

[2] I 2, 1 ad 2; C. G. I 11; Verit. 10, 12. Im letztern Werke wird Anselm ausdrücklich genannt.

[3] Proslog., Prooem. (223).

[4] Descartes, Meditationes de prima philosophia, Respons. ad sec. obiect., ed. Adam-Tannery VII (Paris 1904) 166, 23-167, 3: Idem est dicere aliquid in rei alicuius natura sive conceptu contineri, ac dicere idipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum existere.

notwendige Unterlage. Steht Thomas hier nicht auf dem gleichen Boden wie die früheren Metaphysiker aller Jahrhunderte, die Aristoteliker, Platoniker und Augustinisten ? Ja und nein ! Diese Frage wird nicht immer genau gefaßt. Die Antwort verlangt jedenfalls für die thomistische Gotteslehre eine eigene Einstellung. Auch hier befindet sich der auf Aristoteles gestützte Thomismus in einer gewissen Mittelstellung zwischen Platonismus und Empirismus. Erklären wir uns genauer.

a) Thomismus und *Platonismus* befürworten übereinstimmend übersinnliche, also metaphysische *erste, höchste Beweisprinzipien,* deren Gültigkeit nicht durch die Erfahrung bewiesen wird. Objektiv ist diese Gültigkeit verankert im göttlichen Exemplarismus, indem die Dingwesenheiten innerlich unveränderlich sind, weil sie Nachahmungen göttlicher Ideen und letztinstanzlich der göttlichen Wesenheit sind. Hierin folgt Thomas, über Aristoteles hinausgehend, wie die Augustinisten dem von Augustin modifizierten Neuplatonismus. Das entsprach auch völlig dem in der Heiligen Schrift niedergelegten Kreationsbegriff. Dagegen fassen Thomismus und Augustinismus die gleichen ersten Prinzipien ihrer subjektiven Seite nach, d. h. der Erkenntnisordnung nach, anders auf, und zwar ihrem Erkenntnisursprunge und ihrer Erkenntnissicherheit nach. Maßgebend war hier für die Augustinisten ihre berühmte aktuelle göttliche Erleuchtung, in der der Geist die ersten Prinzipien erwirbt und die zugleich die eigentliche Quelle unserer Erkenntnissicherheit sein soll, weil sie angeblich aktuell das Erkannte mit den rationes aeternae, den göttlichen Urgründen, in Beziehung bringt. Anders Thomas ! Seinem Aristotelismus entsprechend abstrahiert er auch die Begriffe der ersten Prinzipien, wie alle anderen, aus der Sinneserfahrung. Höchstes, ausschlaggebendes Kriterium der Erkenntnissicherheit ist ihm die *objektive Evidenz,* mit der unser Verstand, als Abbild des göttlichen Geistes, zuerst und unmittelbar die innerlich notwendigen Beziehungen der ersten Begriffe und damit die ersten unleugbaren Prinzipien erfaßt, an denen er dann durch Reduktion alle übrigen Erkenntnisse auf ihre Sicherheit prüft. Daher sein berühmter Satz : « Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. »[1] Von jener platonisch-augustinistischen aktuellen Illumination wollte er in seiner Reifezeit nichts mehr wissen.

[1] Verit. 11, 1 ad 13 ; C. G. III 47 ; I 85, 6 ; I 84, 5 ; Spir. Creat. a. 10.

b) Der alte *Empirismus* teilt mit dem Thomismus die Devise : Jede Erkenntnis stammt aus der *Sinneserfahrung*. Aber mit seiner Leugnung jeder übersinnlichen Erkenntnis hat er nicht bloß alle metaphysischen Prinzipien sowohl der Thomisten als auch der Plàtoniker über Bord geworfen, sondern auch den Agnostizismus Berkeleys, Kants und Hegels teilweise antizipiert, teilweise ihm tüchtig vorgearbeitet. Logisch sind seine ersten Prinzipien keine Seinsprinzipien, sondern nur Sukzessionsgesetze von bloßen Erscheinungen — Phänomenalismus —, deren Gültigkeit er durch Induktion zu beweisen bestrebt war.

c) Aus all dem ergibt sich nun die *Sondereinstellung des Thomismus* zur Gotteserkenntnis. Die direkte Gotteserkenntnis der Platoniker mußte Thomas in jeder Form ablehnen kraft seines Prinzips : Alle Erkenntnisse, auch die von Gott, entstammen der äußeren Sinneswelt. Den Empirismus überwindet der Thomismus mit seiner metaphysischen Weltanschauung. Sie existiert real, diese unsere Außenwelt, und sie ist real erkennbar. Es gibt also eine *reale Sinneserfahrung*. Sie kündet uns real Werdendes, d. h. Wirkungen, die eine reale Ursache verlangen ; denn jede Wirkung hat ihre Ursache. So erhält das *Kausalprinzip* in der thomistischen Gotteserkenntnis eine enorme Bedeutung !

Diese Bedeutung besitzt es aber nur, wenn es wirklich metaphysisch als innerlich notwendiges *Seinsprinzip* gefaßt wird. Nur so ist es eminent *transzendental*. Transzendental, weil es über die bloße Erscheinungswelt hinausgeht. Transzendental, weil es die ganze Werdewelt mit ihren verschiedenen Kategorien umfaßt. Transzendental, weil es als Seinsprinzip den höchsten ontologischen Prinzipien der Kontradiktion und Identität eingegliedert ist, mehr noch, weil es die Brücke schlägt vom gewordenen Sein zum Ungewordenen, vom Endlichen zum Unendlichen ; denn das ist das gemeinsam Verkettende zwischen Wirkung und Ursache, zwischen Gewordenem und Ungewordenem, daß ihnen Sein zukommt, und wäre das nicht, so wären sie überhaupt nicht [1].

III. Damit ist auch der *methodische Charakter* der thomistischen Gottesbeweise bestimmbar.

Sind sie Argumente « a priori » oder « a posteriori », Deduktionen oder Induktionen ? Wie groß die Verwirrung in dieser Frage ist, zeigt

[1] C. G. II 15 : Esse autem dicitur de omni eo, quod est. — Omnibus autem commune est esse.

sich schon darin, daß manche mit Gratry [1] jeden Beweis « a posteriori » mit der Induktion identifizieren. Mit Unrecht. Die beiden Beweisarten decken sich nicht.

Wie oben bemerkt, ist der Satz : « Gott ist existierend » objektiv, in sich betrachtet, allerdings eine propositio per se nota, weil das Prädikat notwendig im Subjekt enthalten, ja mit ihm identisch ist [2]. Aber da wir Gott auf Erden nicht direkt in sich erkennen, muß der Satz für uns bewiesen werden [3]. Der Beweis aber schreitet von der Außenwelt als Wirkung zu Gott als Ursache fort. Also ist er ein Beweis a posteriori [4]. Also sind die Gottesbeweise Argumente a posteriori !

Sind sie Deduktionen oder Induktionen ? Das ist eine ganz andere Frage. Dann und wann nennt man allerdings in einem weiteren Sinne jedes Beweisverfahren, das von Tatsächlichem ausgeht, ein induktives. Aber streng genommen sind Deduktion und Induktion, wie jedermann weiß, zwei Schlußverfahren, die einander entgegengesetzt sind, weil das erste vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen, das letzte umgekehrt vorgeht. Nun ist es aber evident, daß jeder thomistische Gottesbeweis durch Anwendung des Kausalprinzips deduktiv vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen fortschreitet. Das Vorgehen ist folgendes : Jede Wirkung hat eine Ursache ; nun haben wir in der Außenwelt diese und jene tatsächlich reale Wirkung, die nur Gott als letzte Ursache haben kann ; also existiert Gott [5]. Das ganze Verfahren ist offenbar deduktiv. Die Gottesbeweise sind also *Deduktionen*.

Fassen wir die Resultate aus dem Gesagten noch kurz zusammen. Der zentrale Gedanke, von dem bei Thomas alle Gottesbeweise ausgehen, ist die real-erkennbare Außenwelt als Wirkung, die kraft des Kausalprinzips kategorisch Gott als Ursache verlangt. Der ganze Aufbau ruht auf der Lehre von Akt und Potenz. Vorerst die metaphysische Fassung des Kausalprinzips, wie früher gezeigt worden ist. Sodann die reale Erkennbarkeit der Außenwelt, die nur dann nachweisbar ist, wenn die Seele anfänglich in der Aufnahme ihrer Erkenntnisobjekte sich rein passiv verhält. Auch kann ferner von Wirkungen in der Außenwelt — von diesem Momente gehen alle Gottesbeweise aus — nur dann die Rede sein, wenn es in ihr Dinge gibt, die aktuell-potentielles Sein

[1] A. Gratry, Über die Erkenntnis Gottes, übers. K. J. Pfahler, I (Regensburg 1858) 233.
[2] C. G. I 11 ; I 2, 1.
[3] Ib.
[4] I 2, 2 ; Verit. 10, 12.
[5] I 2, 2.

haben, die also den Grund ihres Daseins nicht in sich, sondern in einem anderen besitzen. Endlich führt Thomas den tiefsten Grund, warum eine direkte natürliche Erkenntnis der göttlichen Wesenheit hier auf Erden unmöglich ist, wieder auf Akt und Potenz zurück. Zwischen Gott, dem reinen Akt und dem erkennenden Menschen als Gemisch von Akt und Potenz gibt es keine natürliche Proportion [1].

Die Wege zu Gott

Die berühmten fünf Wege (quinque viae), auf denen Thomas in seiner Summa Theol. zu Gott emporsteigt und über welche Del Prado [2] so Tiefsinniges geschrieben, haben in der christlichen Philosophie klassische Bedeutung erhalten [3]. Der Aufstieg vollzieht sich zuerst von dem tatsächlich Bewegten zu einem Erstbeweger, dann vom tatsächlich Verursachten zu einer ersten Wirkursache, weiter von dem kontingenten Sein zu einem absolut Notwendigen, viertens von den tatsächlichen Seinsgraden der Dinge zu einem schlechterdings Vollkommenen ; endlich wird aus der tatsächlichen Naturzweckmäßigkeit auf eine erste ordnende Intelligenz geschlossen [4]. Überall geht Thomas von *Real-Tatsächlichem* aus ! Das Leibnizische Argument, das aus der bloßen Denkmöglichkeit der Dinge auf die Möglichkeit Gottes und von dieser auf die Wirklichkeit Gottes schließt [5], hätte Thomas ohne weiteres als

[1] I 12, 4.

[2] N. del Prado O. P., De veritate fundamentali philosophiae christianae (Friburgi Helv. 1911) 217-235.

[3] Über die Gottesbeweise vgl. Aristoteles, Phys. VII 1 ss., VIII 5 s. ; Met. 1 (α) 2, XI 6. Thomas, I 2, 3 ; C. G. I 13 ; Pot. 3, 5 ; Phys. VII, lect. 1 s., VIII, lect. 9 ss. ; Met. II, lect. 3, XII, lect. 5. u. 9.

[4] I 2, 3.

[5] J. Gredt, Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 202, nimmt den Leibnizischen Beweis in Schutz. Wir können ihm leider nicht beistimmen. Mit Lehmen-Beck S. J., Lehrbuch der Philosophie III (Freiburg i. Br. 1912) 25, 30, und anderen lehnen wir ihn ab. Der Gedankengang : « Wenn Gott nicht möglich ist, so ist nichts möglich ; nun aber sind die Dinge möglich, also ist auch Gott möglich, resp. nicht unmöglich ; ist er aber nicht unmöglich, so ist er wirklich », dieser Gedankengang bewegt sich ganz und gar in der Ordnung unserer logischen Denkmöglichkeit, aus der zuletzt der Sprung auf die Realexistenz Gottes stattfindet. Wie soll man daraus, weil wir Menschen Gott als seiend denken können, schließen dürfen : also existiert er real ? Dabei setzt man für den Beweis und als Beweismittel voraus, was aus dem Beweis erst hervorgehen soll, nämlich, daß, wenn Gott nicht unmöglich ist, er real existiert !

Sprung vom Idealen zum Realen von sich gewiesen. Mit Garrigou-Lagrange [1] fragen wir : Wie könnten wir die innere Möglichkeit Gottes beweisen, da wir seine Wesenheit auf Erden direkt gar nicht erreichen ? Ohne Zaudern behaupten wir : Die Existenz Gottes ist für uns unvergleichlich leichter erreichbar als seine innere Möglichkeit.

Außer dem Glückseligkeitsbeweis hat man den fünf klassischen Argumenten noch mehrere andere beigefügt, die aber, wie Gredt [2] treffend sagt, entweder nur populären Charakter haben oder nicht wissenschaftlich zwingend oder nur Teilausschnitte der fünf obigen sind. Offenbar populären Charakter hat der sogenannte *ethnologische*, der sich auf die menschliche Autorität stützt, indem er das Dasein Gottes aus dem Gottesglauben der Völker erschließt. Für wissenschaftlich nicht zwingend halten wir den *Glückseligkeitsbeweis* und den *deontologischen*, der aus dem menschlichen Pflichtbewußtsein einen höchsten sanktionierenden Gesetzgeber erschließen will. Der sogenannte *ideologische* Beweis hat unseres Erachtens nur dann durchschlagende Kraft, wenn er der « quarta via » eingegliedert wird. Dann ist er aber nicht mehr ideologisch. Der Schluß von bloß denkmöglichen und denknotwendigen abstrakten Wahrheiten, wie die Wesenheiten der Dinge sie uns bieten, auf die Realexistenz einer höchsten Wahrheit ist zwar echt platonisch, aber ebensogut wie das Leibnizische Argument ein Sprung vom Idealen zum Realen. Dagegen sind die Dingwesenheiten und Possibilia, insofern sie faktisch den existierenden Dingen Maß und Begrenzung geben, verschieden real existierende Wahrheiten, die, weil begrenzt, als letzten Grund eine absolute Wahrheit voraussetzen. So gefaßt, geht auch dieser Teilbeweis der « quarta via » von Tatsächlich-Realem aus, wie alle Gottesbeweise des hl. Thomas.

Was nun alles gesagt wurde, dürfte uns berechtigen, uns im folgenden auf die fünf klassischen Gottesbeweise zu beschränken, um aus ihnen die Bedeutung von Akt und Potenz wenigstens skizzenhaft zu beleuchten.

I. Diese Bedeutung tritt uns vielleicht nirgends evidenter und unmittelbarer entgegen als im ersten, sogenannten kinetischen oder *Motusbeweise*. Es gibt Dinge in der Welt, — die Sinne bezeugen es, « sensu constat », sagt Thomas —, die bewegt werden. Allwo etwas

[1] Dieu, son existence et sa nature (Paris [5]1928) 69.
[2] Elementa philos. arist.-thom. II, 201.

bewegt wird, wird es von einem anderen bewegt und folgerichtig jenes, wenn es auch bewegt wird, wieder von einem anderen. Denn was bewegt wird, ist passiv und was bewegt, ist aktiv und ein und dasselbe kann in derselben Hinsicht nicht zugleich Akt und Potenz sein. Nun ist aber eine unendliche Reihe von einander aktuell Bewegenden und Bewegten unmöglich, weil ohne Erstbewegendes kein Folgendes und infolgedessen auch das gegenwärtig tatsächlich Bewegte nicht da wäre. Also muß es kraft der Tatsachen einen ersten unbewegten Beweger geben, und den nennen wir Gott. Folglich existiert Gott [1].

Sowohl der Grundbegriff, in dem der Beweis verankert ist, als auch die beiden Stützpfeiler: « was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt », und: « es gibt keine unendliche Reihe », ruhen auf der Lehre von Akt und Potenz.

Der *Grundbegriff:* das ist die *Bewegung*, die κίνησις. Selbstverständlich meint Thomas hier nicht allein die örtliche Bewegung, sondern mit Aristoteles jede Veränderung, die lokale, quantitative, qualitative und substantielle [2]. Als solche ist die Bewegung ihrem Wesen nach ein Mittleres zwischen Akt und Potenz, weil Übergang eines Subjektes von einer Seinsweise zur andern, und dieser Übergang ist nur da, insofern das Subjekt die neue Seinsweise teilweise schon besitzt — Akt —, teilweise sie noch nicht hat, aber haben kann — Potenz. So ist jeder Motus ganz richtig « actus entis in potentia quatenus in potentia », ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον [3]. Der moderne Phänomenalismus hat die Bewegung allerdings zu einer bloßen Erscheinungsaufeinanderfolge dessen, was immer bleibt, gemacht. Mit der Leugnung des Seins kam er logisch zu dieser Fassung. Daraus läßt sich freilich kein Gottesbeweis konstruieren. Aber damit hebt er auch das « Werden » selbst wieder auf, denn ohne Sein gibt es nichts, was wird, in was und an was etwas wird und folglich nichts, was bleibt oder einem anderen folgen könnte. Dann ist alles alles und zugleich nichts [4].

Erster Stützpfeiler des Motusbeweises: das ist nach Thomas [5] selbst

[1] I 2, 3; C. G. I 13.

[2] Met. X 9, 1065 b 14 (II 594, 41). Thomas, Met. XI, lect. 9, n. 2293.

[3] Phys. III 1, 200 b 12 ss. (II 273); Met. X 9, 1065 b 5 ss. (II 594); Thomas, Phys. III, lect. 2, n. 6.

[4] Met. III 3 u. 8; Met. X 5.

[5] C. G. I 13: In hac probatione sunt duae propositiones probandae, scl. quod omne motum movetur ab alio et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

der Satz : « Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt », *omne quod movetur, ab alio movetur*. Vielleicht ist kein Prinzip von Aristoteles und Thomas so oft und so tiefsinnig auf Grund von Akt und Potenz begründet worden wie dieses. Beide haben daraus regelmäßig den ersten Gottesbeweis abgeleitet. Und wieder beide — man prüfe die Quellen, die wir sofort angeben — wandten es auch auf die Lebenstätigkeit der irdischen Lebewesen an [1]. Nach beiden hebt diese Motio ab alio die Selbstbewegung in Tier und Mensch nicht auf ; denn da auch diese aus Akt und Potenz besteht, bedarf sie selber als ens potentiale der Bewegung eines ersten höchsten Bewegers [2]. — Das alles haben spätere Zeiten teils vergessen, teils verkannt. Noch im 13. Jahrhundert hat Gottfried von Fontaines mit der Motio ab alio gegen Heinrich von Gent und Thomas die Selbstbewegung des Willens und damit die Freiheit gefährdet [3]. Das war ein Extrem. Gleich setzt eine andere extreme voluntaristische Reaktion ein. Im Interesse der Freiheit stellen diese Scholastiker das Prinzip : « omne, quod movetur, ab alio movetur » selbst in Zweifel, leugnen den Motusbeweis für das Dasein Gottes und meinen, der Wille vermöchte mit seiner von Gott erschaffenen und erhaltenen Potenz allein und ohne Motio von seiten Gottes in Tätigkeit überzugehen. So noch etwas zaudernd Duns Scotus († 1308) [4], entschiedener Durandus († 1332) [5], vielleicht auch Petrus Aureoli († 1323) [6], dann die Ockhamisten : Wilh. Ockham selbst († 1349) [7], Nicolaus von Autrecourt [8] und der berühmte Kardinal Peter von Ailly († 1420) [9] und endlich Suárez, der die motio ab alio wenigstens für den Übergang des Willens aus dem letzten Stadium der

[1] Aristoteles, Phys. VII 1 ; Phys. VIII 4 u. 5 ; Thomas, I 2, 3 ; C. G. I 13 ; Phys. VII, lect. 1 u. 2 ; Phys. VIII, lect. 7, 9 u. 13.

[2] Phys. VIII 5 (II 350 ss.), 6 (II 354 ss.) ; Thomas, Phys. VIII, lect. 12.

[3] Quodlib. VI, q. 11 ; XV, q. 2 u. 3, ed. De Wulf-Lottin (Les Philosophes belges III, XIV, Louvain 1914, 1937).

[4] Scotus berücksichtigt den Motusbeweis gar nicht (Opus Oxon. I, d. 2, q. 2). Über die Mitwirkung Gottes zum freien Akt vgl. ib. d. 37, q. 2.

[5] II Sent. d. 1, q. 5 : Illam (actionem) potest habere creatura sine speciali influxu Dei, supposita conservatione suae naturae et suae virtutis activae. Auch Durandus ignoriert völlig den Motusbeweis, vgl. I Sent. d. 3, q. 1.

[6] Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III (Regensburg 1859) 109, Anm. 1.

[7] Centiloquium Theolog., Concl. I (Lugd. 1495) 9 E. 31.

[8] Chart. Univ. Paris. II, n. 1124.

[9] Quaest. in I Sent. q. 3, a. 2 u. 3.

Potentialität (actus virtualis) zur Tätigkeit (actus formalis) nicht für nötig hält und daher den Motusbeweis für das Dasein Gottes ebenfalls ablehnt [1]. Wie J. Stufler S. J. [2] diese Auffassung dem hl. Thomas zuschreiben kann, werden viele nicht begreifen. Dagegen hat er durchaus recht, wenn er sie weder für thomistisch (praemotio) noch für molinistisch hält [3]. Denn auch die Molinisten verlangen mit ihrer Konkurslehre das Eingreifen Gottes bei jedem freien Akte. Auch der suarezische actus virtualis kommt über die Schwierigkeit nicht hinweg, wie Lehmen-Beck S. J. [4], Silvester Maurus S. J. [5] und Kardinal Billot S. J. [6] richtig und klar betonten. In jenem virtuellen Akt des Willens ist die freie Tätigkeit entweder schon actu da, und dann ist er nicht virtualis, sondern schon formalis ; oder der Wille ist nur in potentia zur Tätigkeit als Neusein, und dann kann er sich allein nicht geben, was er nicht hat, d. h. er kann sich kraft der Lehre von Potenz und Akt nicht selbst allein aus der Potenz in Akt überführen [7]. Akt und Potenz schützen also auch das Prinzip : Omne quod movetur, ab alio movetur !

Sie begründen auch den *zweiten Stützpfeiler* des Motusbeweises, die *Unmöglichkeit einer series infinita.* Wir reden hier natürlich von einer Reihe von Bewegenden und Bewegten, die notwendig und daher

[1] Disputat. metaph., disp. 29, sect. 1, n. 7 : Et imprimis omitto principium illud in quo tota illa ostensio fundatur : omne, quod movetur, ab alio movetur, adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis ; nam multa sunt, quae per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet.

[2] Der hl. Thomas und das Axiom : omne quod movetur, ab alio movetur. Zeitschr. f. kath. Theol. 47 (1923) 369-390.

Nach Stufler hat Thomas in Phys. VIII, lect. 7 u. 8 das Prinzip « omne quod movetur ... » als allgemein gültig angenommen, aber ohne irgend eine besondere motio divina, weder concursus noch praemotio, damit zu verbinden, sodaß daraus auch kein Gottesbeweis konstruiert werden kann (382). Ist das die Lehre des hl. Thomas ? Wie konnte er dann in den folgenden lect. 9 u. 12, die Stufler verschweigt, aus dem Prinzip das Dasein Gottes beweisen ? Wie konnte er mit Aristoteles, in Phys. VII, lect. 1 u. 2, dasselbe tun ? Auch darüber tiefes Schweigen ! Wie konnte er S. Th. I 2, 3 u. 7 ; C. G. I 13 wieder dasselbe Dasein Gottes durch dasselbe Prinzip beweisen ? Auch darüber Schweigen !

[3] A. a. O. 390.

[4] Lehrbuch der Philosophie III (Freiburg i. Br. 1912) 66.

[5] Quaest. philos. III q. 8 ad 1.

[6] De Deo uno, q. 2, thes. 4. Vgl. auch D. J. Mercier, Métaphysique générale (Louvain [7]1923) 397-399 ; R. Garrigou-Lagrange, Dieu, 257.

[7] De Anima II 5, 417 a 17 s. (III 451, 10) : πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος.

aktuell voneinander abhangen, sodaß die aktuelle Bewegung des einen der Glieder ohne die aktuelle des anderen gar nicht da ist (series moventium et motorum per se ordinata). So z. B., wenn der Straßenstaub vom Stock, der Stock von der Hand, diese von der Potentia motrix und diese vom Willen des Schlagenden in Bewegung gesetzt wird. Hier, sagen wir, ist eine unendliche Reihe nicht möglich ; denn da jedes Reiheglied aktuell von einem anderen bewegt werden muß, gibt es ohne ein unbewegtes Erstbewegendes kein zweites, kein folgendes, also gar kein Bewegtes, was den Tatachen offen widerspricht. Nach Aristoteles und Thomas ist Bewegtwerden ein Sein, das jedes Bewegte, weil bewegt, von einem anderen hat, zu dem es also nur in Potenz ist, und das ohne Erstbeweger nie da ist, weil alle Reiheglieder nur in Potenz zu diesem Sein wären, und weil kein Potentielles sich selbst in Akt überführen kann [1]. Das Argument würde also auch für jene gelten, die eine ewige Welt — das tat Aristoteles faktisch — annehmen würden. Ein Erstbeweger ist immer notwendig. Ob er ein ewiger Erstbeweger sein könne oder ein zeitlicher Erstbeweger sein müsse, das ist eine völlig andere Frage. Daß auch eine Zirkelbewegung den Erstbeweger nicht ersetzen kann, leuchtet ein. Die Schwierigkeit bliebe genau dieselbe.

II. Wir nennen den zweiten Gottesbeweis den *wirkursächlichen*. Seine Unterscheidung vom ersten und dritten hat Schwierigkeiten bereitet. Und doch hat ihn Thomas in der Summa Theol. allseitig scharf abgegrenzt. Es hat zur Klarheit nichts beigetragen, daß man bald diesen, bald den folgenden den « kosmologischen » nannte. Wie alle zwingenden thomistischen Gottesbeweise kausale und metaphysische sind, können sie auch alle kosmologische genannt werden, weil und insofern sie vom κόσμος, von der Außenwelt ausgehen. Es ist bezeichnend, daß Aristoteles [2] gerade zu diesem Beweise die Grundlage in der Metaphysik schuf. Aber auch die Benennung « wirkursächlicher » bedarf noch der Präzisierung. Die irdischen Wirkursachen werden hier nicht ihrer Seinsabhängigkeit nach ins Auge gefaßt, denn unter diesem Blickpunkte gehören sie, wie alles kontingente Sein, von dem auf ein Notwendiges geschlossen wird, zur « tertia via ». Vielmehr werden hier die Wirkursachen formell als « wirkende », d. h. ihrer *Tätigkeitsordnung*

[1] I 2, 3 ; C. G. I 13 ; Phys. VII, lect. 2 ; Phys. VIII, lect. 9, 12, 13.
[2] Met. 1 (α) 2, 994 a 1 ss. (II 486 ss.) ; dazu THOMAS, Met. II, lect. 2-4.

nach in Betracht gezogen. Das ist wichtig. Das Großkind hängt dem Sein nach notwendig von Vater und Großvater ab, nicht aber der Tätigkeit nach, denn es ist tätig ohne die Tätigkeit von Vater und Großvater. So gefaßt, haben wir eine deutliche Abmarkung der drei ersten viae : Die erste faßt den Motus als solchen ins Auge und geht daher von der potentia passiva aus [1] ; die zweite die Wirkfähigkeit als solche, die potentia activa der Wirkursachen ; die dritte geht vom kontingenten Sein als solchem aus [2]. Nun die Formulierung des zweiten Beweises.

Es gibt, sagt Thomas, in der sichtbaren Welt wirkende Ursachen, die in ihrer Wirktätigkeit notwendig voneinander abhangen, sodaß, wenn die eine nicht tätig ist, die andere auch nicht tätig sein kann (« ordo causarum efficientium »). Keine Wirkursache vermag sich selbst zu bewirken, denn dann wäre sie, ehe sie ist (« quia sic esset prius seipso ») [3]. Eine unendliche Reihe von aufeinander einwirkenden Ursachen ist aber nicht möglich ; denn dann gäbe es ja kein Erstwirkendes und folglich kein Folgendes [4] und folglich kein Letztes, also überhaupt gar kein Wirkendes [5], und das widerspricht den Tatsachen. Es muß also eine erste unverursachte Wirkursache, Gott, geben [6].

Die drei Hauptmomente, auf denen der Beweis ruht, sind unleugbar. Unleugbar ist die *Tatsache*, daß es voneinander notwendig abhängige Wirkursachen gibt. Das Räderwerk jeder Uhr, jeder Spaziergang, bei dem Verstand, Wille und äußeres Bewegungsvermögen abhängig voneinander wirken, die äußere Natur, wo ohne Licht, Luft und Wärme alles Leben ersterben müßte, bezeugen das. Unleugbar ist auch das *Prinzip:* kein Wirkender bewirkt sich selbst ; denn als solcher wäre er zugleich in Akt als Wirkender — und in Potenz als Gewirktwerdender [7].

[1] N. Del Prado O. P., a. a. O. 223.

[2] In der doppelten Fassung der Wirkursache liegt vielleicht die Erklärung, warum Thomas in der früher verfaßten Summa Contra Gentes den Kontingenzbeweis nicht als speziellen Gottesbeweis aufführt (C. G. I 13), obwohl er nachher das Argument bringt (c. 15). Vermutlich wollte er ihn mit der zweiten via verbunden wissen. In seinem reifsten Werke, der Summa theol., hat er dann allerdings die beiden Wege scharf unterschieden (I 2, 3).

[3] I 2, 3.

[4] Met. 1 (α) 2, 994 b 19 s. (II 487, 46) : οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐγόμενόν ἐστιν.

[5] Ib., 994 a 18 s. (II 487, 10) : εἴπερ μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν.

[6] I 2, 3 ; C. G. I 13.

[7] Ib.

Unleugbar ist auch die *Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe aktuell Wirkender.* In der Reihe der Wirkursachen hat zwar jede ihre eigene Wirksamkeit, die sie aber ohne die Einwirkung der höheren, vorhergehenden, nicht ausüben kann. So ist rückwärts schreitend jede in Potenz zur vorhergehenden und alle Reihenglieder sind in Potenz zu einer ersten, absolut aktuellen, ohne die die ganze Reihe fällt, weil das Potentielle nur vom Aktuellen aktualisiert werden kann. Auch dieser zweite Beweis ruht somit ganz und gar auf der Lehre von Akt und Potenz.

III. Dasselbe ist ebenso evident beim dritten, dem *Kontingenzbeweis,* den wir nur kurz skizzieren.

Es gibt in der Natur entstehende und vergehende Dinge, die also sein und nicht sein können, folglich indifferent sind zum Sein und Nichtsein. Ist das so, dann waren sie einstens nicht, und wenn es außer ihnen kein Notwendiges gegeben hätte, wäre überhaupt nichts gewesen und gäbe es auch jetzt noch nichts; denn aus Nichts wird nichts. Das aber widerspricht den Tatsachen, denn es gibt Dinge. Also gab es etwas *Notwendiges,* das entweder absolut notwendig war, — dann haben wir, was wir suchen —, oder die Ursache seiner Notwendigkeit in einem anderen findet, und dieses wiederum in einem anderen. Zuletzt haben aber alle die Ursache ihrer Notwendigkeit in einem absolut Notwendigen; denn eine unendliche Reihe von Wirkursachen gibt es nicht. Dieses absolut Notwendige aber nennen wir Gott [1]. — Auch da spielt überall die Potentialität des kontingent irdischen Seins die Hauptrolle.

Das rein empirische Gesetz der *Erhaltung der Energie* — die Energie bleibt quantitativ immer dieselbe — vermag weder den Unterbau des Beweises, die Tatsache des Werdens und Vergehens, zu erschüttern, noch kann es im Sinne der Positivisten als Grund- und Universalgesetz des Weltalls an die Stelle Gottes gesetzt werden. Denn erstens ist es kein Seinsgesetz. Ferner ist es, wie M. Boutroux betonte, selbst kontingent und nicht einmal in der anorganischen Welt streng nachweisbar, geschweige denn in der biologischen [2], und noch viel weniger, wie De Munnynck [3] hervorgehoben, in der psychologischen.

[1] I 2, 3; C. G. I 13; Anklänge zu diesem Argument haben wir bei Aristoteles, Met. XI 6, 1071 b 3 ss. (II 603 s.); dazu Thomas, Met. XII, lect. 5.

[2] Vgl. Garrigou-Lagrange, Dieu, 239 f., 272.

[3] La conservation de l'énergie et la liberté morale. Rev. thom. 5 (1897) 170 ff.

IV. Auf die Tragweite der Potentialität im sogenannten henologischen Gottesbeweis, der von den *Seinsgraden* der Weltdinge auf ein absolut Vollkommenes schließt, hat Garrigou-Lagrange aufmerksam gemacht [1]. Formulieren wir ihn zuerst.

Es gibt in der Sinneswelt Dinge, die das transzendentale Sein, Wahre und Gute mehr und weniger partizipieren, d. h. es gibt *viele*, verschieden *abgegrenzte* Grade ein und desselben Seins, Wahren und Guten in der realen Welt. Diese reale Vielheit des begrenzten Seins, Wahren und Guten setzt, weil potentiell, ein real Einziges, Vollkommenes als Maßstab und Ursache voraus und das nennen wir Gott. Also existiert Gott [2].

Da in der Sinneswelt die *Dingwesenheiten* die verschiedenen Grade und Grenzen des Seins bestimmen, kann man in diesem Sinne hier von einem Aufstieg von den Dingwesenheiten zur Existenz Gottes reden. Aber das ist, wie früher bemerkt, nicht der ideologische Beweis, den in neuester Zeit namhafte Thomisten, wie Lepidi O. P., Hontheim S. J., Sertillanges O. P., Lehmen-Beck S. J., Garrigou-Lagrange O. P. [3], gestützt auf Augustin [4], wieder konstruieren. Sie wollen vielmehr aus der *inneren Notwendigkeit* und *Unveränderlichkeit* der abstrahierten Dingwesenheiten die Realexistenz einer ersten absoluten Wahrheit zwingend erweisen. Ist das zulässig ? Wir glauben nicht !

Aber seien wir klar und vorsichtig. Mit den Verteidigern des ideologischen Argumentes halten wir die innerliche Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der abstrahierten Dingwesenheiten und Possibilia für absolut unbestreitbar [5]. Ebenfalls unbestritten bleibt ihre Unabhängigkeit von den Singularia [6]. Da die Einzeldinge als solche vergäng-

[1] A. a. O. 276-314.

[2] I 2, 3 ; C. G. I 13. Sehr klärend sind zu diesem Argumente folgende Worte des hl. Thomas, Pot. 3, 5 : Oportet si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur ; non enim potest esse, quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producat.

[3] A. a. O. 296-302.

[4] Augustin handelt wiederholt von diesem Beweis, besonders De libero arbitrio l. II, in mehr als 10 aufeinanderfolgenden Kapiteln (P. L. 32, 1242-1263). Der Grundgedanke ist aus Plotin.

[5] Dafür führt Garrigou-Lagrange, Dieu, 297-299, mit Recht die Autorität der größten Scholastiker von Albert bis und mit Suárez den Nominalisten gegenüber an.

[6] Thomas, Quodlib. VIII 1 ad 1 : Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationabilitas attribuibilis humanae naturae. Vgl. dazu besonders Verit. 1, 2.

lich und veränderlich sind, können die abstrahierten Wesenheiten ihre Unveränderlichkeit nicht von den Singularia haben. Wahr ist es auch für uns, daß die essentiae rerum, nachdem das Dasein Gottes einmal anderwärts mit zwingenden Gründen bewiesen worden ist, im Wesen und in den Ideen Gottes ihre eminent reale Grundlage und den letzten Grund ihrer Unveränderlichkeit besitzen [1]. Alles das anerkennen wir als richtig. Aber folgt daraus, daß wir aus den abstraktiv gefaßten Dingwesenheiten das Dasein Gottes selbst beweisen können ? Das ist eine ganz andere Frage, aber zugleich der springende Punkt. Warum anerkennt Thomas, da wo er ex professo davon handelt, keinen einzigen Gottesbeweis, der nicht vom Real-Tatsächlichen ausgeht ? Und das ist beim ideologischen nicht der Fall, da, wie seine Verteidiger ganz richtig sagen, die Unveränderlichkeit der Wesenheiten vom Singulare nicht ableitbar ist [2]. Wenn man ferner die Existenz Gottes nicht schon für den Beweis voraussetzt — was selbstverständlich unstatthaft ist —, welches ist dann die reale Grundlage der Dingwesenheiten ? Sind sie etwa ein real-potentielles Sein ? Wie ist das möglich ? Sind sie als solche reale Dispositionen in einem aktuellen Subjekte, das durch sie darauf hingeordnet ist, entweder zu handeln oder zu leiden ? Offenbar nicht ! In Wahrheit haben sie ein zwar innerlich notwendiges, aber doch nur intelligibel-ideales Sein. Ein Beweis der Existenz Gottes aus ihnen bedeutet daher einen Sprung vom Idealen zum Realen, und zwar zum höchsten, wie er sich gerade so gut im Anselmischen, Cartesianischen und Leibnizschen Argumente findet.

V. Die Vorsicht, mit der Thomas bei der Konstruktion seiner Gottesbeweise vorgeht, ist vielleicht auch von den Thomisten nicht immer hinreichend beachtet worden. Die metaphysischen Prinzipien vorausgesetzt, stützt er sich auf kein einziges Gesetz der physischen Welt, sondern nur auf *Einzeltatsachen* derselben. Es gibt tatsächlich Bewegtes — er sagt nicht, alles ist bewegt — es gibt tatsächlich Gewordenes — er sagt nicht, alles ist geworden — es gibt tatsächlich Kontingentes, es gibt tatsächlich Seinsgrade, also gibt es ein erstes

[1] Das sagt Thomas, C. G. II 84, klar, wo er aber offenbar die in C. G. I 13 bewiesene Existenz Gottes voraussetzt. Das Merkwürdige bei den Anhängern des ideologischen Argumentes ist, daß sie indirekt voraussetzen, das Dasein Gottes könne anderwärts gar nicht bewiesen werden.

[2] Insofern kann man auch nicht sagen, daß dieser ideologische Beweis a posteriori sei, d. h. ex effectu reali ad causam, wie öfters behauptet wurde.

Sein. Das ist das stetige Vorgehen. Und so geht er beim fünften, dem sogenannten *teleologischen*, dem ältesten aller Gottesbeweise vor. Thomas sagt nicht: Alles in dieser Welt ist gut und zweckmäßig eingerichtet. Er kann es auch nicht sagen. Denn wofern die Existenz Gottes nicht schon vorausgesetzt wird, gibt es vieles, was zufällig ist und weder als zweckmäßig noch als gut erklärt werden kann [1]. Was aber der Aquinate in seiner fünften via sagt, das ist folgendes: Es gibt Naturdinge, die, trotzdem sie keine Erkenntnis besitzen, zweckmäßig tätig sind; denn sie betätigen sich entweder konstant oder doch zumeist zu dem hin, was ihr Bestes ist. Das aber kann nicht Resultat des Zufalles, sondern nur einer Hinordnung zum Ziele sein. Da sie selber das Ziel nicht kennen, müssen sie von einem anderen geistigen Wesen, ähnlich wie der Pfeil vom Bogenschützen, auf ihr Ziel passiv hingeleitet sein, und so muß auch dieses, wenn es selber wieder geleitet und veränderlich ist, von einem anderen geleitet sein, und zuletzt alle von einer ersten Intelligenz, die nicht mehr von einem anderen geleitet und abhängig ist, sondern das ens a se ist, das folgerichtig als *ens intelligens a se* alle anderen Naturdinge zu ihrem Ziele hinordnet. Das aber nennen wir Gott [2].

In der früher verfaßten Summa Contra Gentes (I, 13) hatte Thomas den teleologischen oder physiko-theologischen Beweis noch der *Gesamtnaturzweckmäßigkeit* entnommen. In der Summa Theol. stützt er sich, wie wir soeben sahen, nur auf die erkenntnislose Natur. Die meisten modernen Thomisten ziehen die erste Fassung vor. Und doch ist die letzte sicher frappanter, wenn auch nicht tiefer. Es leuchtet jedermann sofort ein, daß Ordnung und Zweckmäßigkeit in der erkenntnislosen Welt, wie sie uns faktisch im Mineral- und Pflanzenreich vielfältig entgegentritt, unbedingt irgend eine Intelligenz voraussetzt. Wo Ordnung ist ohne ein ordnendes Prinzip im Geordneten selbst, da muß ein fremdes Prinzip die Ordnung hineingebracht haben. Vielleicht ist die zweite Fassung auch tiefer. Die Ordnung und Zweckmäßigkeit, insofern sie in der erkenntnislosen Welt tatsächlich vorhanden ist, hängt sicher nicht vom Menschengeiste ab; denn er vermag sie nicht zu ändern. Er wird weder den geordneten Lauf von Sonne, Mond und Sterne und der Fluten des Meeres je ändern, noch die Gesetze der toten Materie überhaupt. Diese erkenntnislose, sagen wir tote Zweckmäßigkeit beherrscht zugleich das Weltall, den Weltkoloß als solchen.

[1] I 2, 3 ad 1. [2] I 2, 3.

Sie ist grundlegender als alle vom Menschengeist erdachte und hervorgebrachte Ordnung und Zweckmäßigkeit. Sie ist grundlegender, weil auch das menschliche Erkennen und Wollen von ihr abhängt ; denn die entitative Natureinrichtung und Naturhinordnung des Menschen zum Erkennen und Wollen gehört selber in die allem Erkennen und Wollen vorgängige Naturteleologie hinein. Das ist der tiefsinnige Grund, warum Thomas in seiner Summa Theol. von der erkenntnislosen Naturordnung ausging. Der tiefste Grund aber, warum alle und jede Naturordnung in der Welt als Ganzem und in ihren erkennenden und nicht erkennenden Teilen eine höhere ordnende Intelligenz, und zwar eine Intelligentia a se verlangt, liegt in der *Potentialität* der Welt und ihrer Teile. Die Welt und ihre Teile streben zu einem Ziele hin, das sie erhält und auf das sie als potentiell-kontingentes Sein hingeleitet werden müssen [1].

Unsere Skizze der fünf klassischen Gottesbeweise legt zwingendes Zeugnis von der Tragweite ab, die Akt und Potenz für sie haben.

Die Wertung der Gottesbeweise

Die Einschätzung der vorgelegten Gottesbeweise ist vorerst natürlich eine ganz verschiedene bei den Agnostikern und unsererseits. Das ist einleuchtend, und wir werden die Position der letzteren in ihren Grundlinien am Schlusse noch eigens streifen.

Aber auch im *thomistischen* Lager kann man noch in gewissem Sinne von einer verschiedenen Wertung der fünf viae und ihrer Resultate reden. Einige Andeutungen haben wir bereits gemacht. War es nicht jedes Mal, wenn der eine und andere der Beweise beanstandet wurde, eine Lücke in der Anwendung und Durchführung der Lehre von Akt und Potenz ? Die Stellung des gelehrten Suarez zum ersten Beweis hat das bereits bestätigt.

Noch in einem anderen Sinne war die Einschätzung in unserem Lager eine verschiedene. Die Beweise für die Existenz Gottes und die

[1] I 2, 3 ad 2 : Dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam, quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia : oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium.

Schlüsse auf die Natur Gottes sind zwar eng miteinander verkettet, denn die letzten bauen bei Thomas auf das Resultat der ersten auf. Aber gerade deshalb sind sie auch verschieden. Die Tendenz bester moderner Thomisten, aus dieser sichtbaren Welt unmittelbar, gleichsam in einem Sprunge, das Unendliche (infinitum) usw. zu erschließen, wie es im Glückseligkeits- und ideologischen Beweise angestrebt wurde, hat uns bei den Gegnern mehr geschadet als genützt und manchen Einwand provoziert, der sonst unterblieben wäre. Der große Kardinal Cajetan war freilich noch nüchterner. Welches ist für Thomas das *unmittelbar einzige Resultat* der fünf klassischen Wege ? Thomas selbst ist — man gestatte uns, es so offen zu sagen — unter allen Thomisten der bescheidenste und daher auch der weiseste. Allda, wo er ex professo das Dasein Gottes beweist (S. Th. I 2, 3 ; C. G. I 13), zielt er nur auf eines ab : ein *erstes Sein*, ein ens a se, das von keinem anderen abhängt, von dem aber alles andere abhängt, zu erweisen. Das ist alles. Das weitere : Gottes Einfachheit [1], seine absolute Vollkommenheit [2] und Güte [3], seine Unendlichkeit [4] sind erst Konklusionen aus dem ens a se, setzen es also voraus. Nichts Sprunghaftes ist bei ihm. Die fünf viae, in die Spätere alles Mögliche hineintrugen, beweisen das offenkundig. Zuerst der Schluß vom Bewegten auf den Allbeweger a se. Dann vom Hervorgebrachten auf den Allwirker a se. Dann vom Kontingenten, d. h. Bedingten, zum absolut Unbedingten, dem necessarium a se. Auch die quarta via, von den Seins-Wahrheits-Gutheitsgraden ausgehend, hat noch nicht das Unendliche, wie behauptet wird, im Auge — das kommt später —, sondern im Gegensatz zum Sein, Wahren, Guten ab alio, das Sein, Wahre und Gute a se, das, insofern es Maßstab und Ursache alles irdisch-potentiellen Seins, Wahren und Guten ist, den höchsten Vollkommenheitsgrad besitzt. Nicht anders steht es mit der quinta via, die von der potentiellen, empfangenen Weltordnung auf eine Intelligenz schließt, die nicht ab alio, sondern a se ist, auf einen ersten Weltordner. Alles konzentriert sich bei den fünf Wegen zur Existenz Gottes auf den Grundgedanken : aus der Welt, dem *ens ab alio*, ist die Existenz eines *ens a se* stringent erweisbar [5].

[1] I 3 ; C. G. I 16 ss. [2] I 4 ; C. G. I 28 ss.
[3] I 6 ; C. G. I 37 ss. [4] I 7 ; C. G. I 43 ss.
[5] Es ist selbstverständlich, daß wir das ens a se in seinem eminent positiven Sinne dem ens ab alio gegenüberstellen als Sein, das von keiner Ursache abhängt und daher den Grund seines Seins in sich hat.

Damit ist auch der gewaltige *Unterschied von Gott und Welt* gegeben. Gott ist die unverursachte Allursache, weil er der unbewegte Beweger alles Bewegten, die erste Wirkursache alles Gewirkten, der unbedingte Grund alles Bedingten, die erste Quelle alles partizipierten Seins, Wahren und Guten in der Welt, die erste ordnende Intelligenz alles Geordneten in der Welt ist. Er ist das Erstaktuelle, weil a se, gegenüber der Welt als potentiellem Sein, weil sie ab alio ist ! Das ist der Grundsinn aller thomistischen Gottesbeweise.

Über den Wert der Gottesbeweise mit den modernen *Phänomenalisten* zu disputieren, ist an sich absolut unnütz. Da sie als Subjektivisten den realen Wert weder der Ideen noch des Kausalprinzips zugeben und folgerichtig jede Transzendentalität unserer Erkenntnis in Abrede stellen müssen, haben unsere Gottesbeweise für sie absolut keinen Wert. Mit ihnen muß man zuerst über die angedeuteten Grundfragen disputieren, um sie dort ad absurdum zu führen. Nur Kant verdient bei Besprechung und Wertung der Gottesbeweise eine besondere Berücksichtigung, weil er in seinen Antinomien aus der Unmöglichkeit des nach ihm einzig gültigen kosmologischen Gottesbeweises gerade den Subjektivismus zu begründen sucht. In seiner berühmten IV. Antinomie [1] hat er bekanntlich den inneren Widerspruch des Kontingenzbeweises in dem Sinn zu begründen versucht, daß er in der « These » zuerst aus den bedingten Dingen dieser Welt die Notwendigkeit eines absolut Unbedingten, eines ens necessarium beweist und dann in der « Antithese » die Unmöglichkeit eines solchen Unbedingten oder ens necessarium, weil es als Ursache des kontingenten Seins zu handeln anfangen müßte, folglich selbst wieder als kontingentes Sein in die Zeit und die Reihe des Weltgeschehens hineingehören müßte [2]. Ähnlich faßt er in der III. Antinomie den Begriff der göttlichen Freiheit, wie wenn Gott sich zur freien Kausaltätigkeit erst selbst bestimmen müßte, nachdem er vorher nicht dazu bestimmt war [3]. Diese Widersprüche,

[1] Kritik der reinen Vernunft, 2. Th., 2. Abt., 2. Buch, 2. Hpst., ed. KEHRBACH, 374-377.

[2] « Nun müßte sie (die erste notwendige Ursache) aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Kausalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. h. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt sein. » (377)

[3] A. a. O. (369 f.) : « Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang

meint Kant, sind nur da, solange wir unsere Erkenntnisse real auffassen. Mit der Annahme, daß diese bloß subjektiv sind, verschwinden sie, weshalb der Idealismus der Schlüssel zu ihrer Auflösung ist.

Behalten wir Kants Gedankengänge noch einen Augenblick im Auge. Sein Geständnis, das er wenigstens hier macht, das bedingte Sein führe uns unabweisbar zu einem Unbedingten, einem ens a se oder necessarium, ist wertvoll. Den angeblichen Widerspruch hat er selber hineingetragen. Welcher Kontrast in dieser Frage zwischen Kant und dem gewaltigen Aristoteles, der doch ein Heide war ! Hätte Kant die Lehre von Akt und Potenz logisch angewandt wie der Stagirite in derselben Frage, wäre er jedem Widerspruche entgangen. Der Gedankengang wäre dann folgender gewesen : Die bedingten, d. h. potentiellen irdischen Dinge verlangen die Existenz eines Unbedingten oder Notwendigen, eines ens a se [1]. Bis hier gehen die beiden großen Denker einig. Von da gehen sie auseinander. Da dieses ens a se, so führt der Grieche seinen Gedankengang weiter, mit Notwendigkeit aktuelles Sein ist, ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν [2], kann es nicht so und anders sich verhalten [3], sondern es ist immer schlechterdings, ἁπλῶς, dasselbe [4]. Folgerichtig geht es bei seiner Tätigkeit gar nicht von Potenz in Akt über [5], und es kann, wieder folgerichtig, nicht die Rede davon sein, wie wenn Gott seinerseits « anfangen » würde, tätig zu sein oder wie wenn in Gott selbst der Zustand vor der Tätigkeit und beim Tätigsein ein anderer wäre ; denn in ihm sind Tätiger und Tätigsein dasselbe [6], weil er reiner Akt ist. Der « Anfang » bezieht sich nur auf das, was er von Ewigkeit her für eine bestimmte Zeit hervorbringen will, d. h. der Anfang bezieht sich auf das Hervorgebrachte, nicht auf die Kausaltätigkeit : « Potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. » [7]

Wäre Kant auf Grund der Lehre von Akt und Potenz, auf deren Boden er faktisch anfangs stand, weiter geschritten, so hätte er sich seine berühmte Antinomie erspart. Statt dessen macht er das bereits

der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus folgt. »

[1] Met. XI 6, 1071 b 20 (II 604, 13).
[2] Ib. 7, 1072 b 10 (II 605, 31).
[3] Ib. b 8 (29). [4] Ib. b 13 (34).
[5] Ib. 9, 1074 b 26 (II 609, 5) : οὐ μεταβάλλει.
[6] Ib. 1075 a 3 (22). [7] C. G. II 10.

gefundene ens a se oder necessarium selber wieder zu einem ens potentiale, um einen Widerspruch zu konstruieren. Statt die Welt in ihrem Werden zu erklären, bemerkt Sertillanges [1] mit Recht, will er Gott erklären, um die Realität unserer Erkenntnis leugnen zu können. Völlig auf der gleichen Linie stehen eine Reihe von Einwänden moderner Empiristen [2], die alle möglichen Unvollkommenheiten unserer potentiellen Tätigkeit in Gott, in das ens necessarium hinein tragen, um es als unmöglich zu erweisen, die ihm aber nicht zukommen können, gerade weil es ens a se oder absolut notwendig ist.

Aber, wendet man ein, das ens a se ist unbegreifbar! Nun ja, in gewissem Sinne allerdings. Ist es etwa deshalb innerlich widerspruchsvoll? Und das, trotzdem die Vernunft seine Existenz zwingend beweist? Und das wiederum, trotzdem die Vernunft die Notwendigkeit seiner Unbegreifbarkeit selbst beweist? Weil der Menschengeist in seiner Erkenntnis immer von Potenz in Akt übergeht, vermag er ein absolut aktuelles Sein und seine Tätigkeit nie erschöpfend zu erkennen [3]. Was ist logischer und harmonischer als das? Jene, die einen Gott brauchen, der begreifbar ist, brauchen keinen! Wie heißt der Philosoph, der je bewiesen hätte, daß ein Sein, das nur Sein ist, einen Widerspruch bildet? Der Widerspruch wäre doch nur dann vorhanden, wenn es zugleich Nichtsein wäre. Und da das Sein gerade der eigentümliche Gegenstand (obiectum formale) des Verstandes ist, wie soll dann das Sein, das nur Sein ist, für unseren Verstand einen Widerspruch bilden? Auch ist nicht einzusehen, daß wir nicht imstande sein sollen, von den irdischen Dingen, die Sein haben, mittelst des Kausalprinzips, dessen Begriffe « Wirkung » und « Ursache » Sein ausdrücken, zu einer analogen Erkenntnis des absoluten Seins emporzusteigen. Wer Akt und Potenz zugrunde legt, dem ist es möglich.

Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes

Die Liebe ist älter als der Haß. Sie war, als sonst noch nichts war, und schuf aus Liebe, was nachher war. Seitdem ist alles, was ist und insoweit es ist, ein Echo der ewigen Liebe und wendet sehnsüchtig den Blick zur Quelle zurück. Plotins ganzes System ist eigentlich nur

[1] La philosophie de S. Thomas d'Aquin I (Paris [2]1940) 150.
[2] Vgl. Garrigou-Lagrange, a. a. O. p. 195 f.
[3] I 12, 4.

der Ausdruck dieses einen, bereits altplatonischen Gedankens, in stark monistischer Färbung. Das Christentum hat ihn mit seinem Schöpfungsbegriff klarer und unvergleichlich tiefer gefaßt. Ihn hat der Meister der göttlichen Dichtung, Dante Alighieri, in das ergreifende Bekenntnis geprägt : « Io credo in uno Iddio, solo ed eterno, che tutto il ciel muove, non moto, con amore e con disio. »[1]

Daher das Heimweh der Seele nach Gott ! Als Geist vom Geiste, nach dem Geiste, für den Geist geschaffen, war sie von Haus aus eine « In-Gott-Verliebte », den sie stets ersehnt : « La somma beninanza la innamora di sè, si che poi sempre la disira. »[2] Daher ihr Glückessehnen, das nur über den Sternen gestillt wird, und das, mit ewigem Fluch beladen, nicht lieben darf und nicht sterben kann. Das ist der mächtigste, tiefste Zug der Seele, der so groß ist wie ihr geistiges Sein und ihr unendliches Ermangeln. Der Grund und die Ursache all ihres Schreiens nach dem Ewigen und dem Grenzenlosen ! Das, was Aurelius Augustinus in Kampf, Tränen und Leiden mit den Worten ausgesprochen : « Unruhig, o Gott, ist mein Herz, bis es ruhet in Dir. »[3]

Damit haben wir den tiefsten, wesenhaftesten Gedanken berührt, auf den sich der Gottesbeweis aus dem Streben nach Glückseligkeit stützt. *Die menschliche Seele strebt aus ihrem innersten Wesen, also unwiderstehlich zu Gott, ihrem Glücke.* Also muß Gott existieren. Alles Weitere, was in der Konstruktion des Beweises zu diesem Grundgedanken hinzukommt, sind nur geistreiche und tiefsinnige Versuche, diesen tiefsten Gedanken in seiner ganzen Wucht und Kraft zur Geltung zu bringen. Irren wir, wenn wir weiter sagen, in diesem gleichen Grundgedanken ruhe die Schwäche und die Stärke des Argumentes zugleich ? « Ohne Gott ist der Mensch nicht glücklich, also existiert Gott. » Diese Tendenz, aus einem rein egoistischen, armseligen Menschenbedürfnisse das reale Dasein eines höchsten Wesens zwingend erweisen zu wollen, zeigt die Schwäche des Beweises an. Anderseits liegt seine Zauberkraft unstreitig doch wieder in diesem tiefsten menschlichen Bedürfnisse — der Mensch ist eben doch immer sich selbst am nächsten — und nicht zuletzt auch in einem den modernen Menschen bestrickenden methodischen Momente, indem es nämlich in einer katastrophal schweren Zeit gleichsam aus dem größten inneren Menschenerlebnisse heraus und

[1] La Divina Commedia, Paradiso, Canto 24, 130-132.
[2] Ib. Canto 7, 143 s. [3] Confess. I.

doch wieder zugleich mit stark metaphysischem Einschlage die beglükkende Existenz einer höchsten Weisheit und erbarmenden ersten Vatergüte zu verbürgen sucht.

Kein Wunder, wenn weitsichtige katholische Denker wie Gredt O. S. B., Schneid, Garrigou-Lagrange O. P., Otto Zimmermann S. J., Gutberlet, Lehmen S. J., Sertillanges O. P., Hontheim S. J. u. a. zum Teil sogar glühende Verfechter dieses Gottesbeweises geworden sind!

Doch wozu nach früheren Ausführungen [1] diese Streitfrage wieder aufwerfen? Dafür habe ich verschiedene Gründe. Auch habe ich einiges früher Gesagte genauer zu fassen, so z. B. über das Verhältnis dieses Gottesbeweises zu den soeben behandelten quinque viae. Die Kontroverse ist seit unserer letzten Äußerung nicht bloß weiter gegangen, sondern in gewissem Sinne auch in ein neues Fahrwasser geraten [2]. Über die Stellung des Aquinaten zur Frage sind neue Thesen aufgestellt worden. Das Hauptmotiv aber, das mich bewog, die Frage neuerdings zu prüfen, liegt in der Überzeugung, daß auch in diese Streitfrage nur die Lehre von Akt und Potenz, die wir hier als Grundlage des Thomismus behandeln, Licht bringen kann. Damit beziehen wir eine neue Position zum ganzen Probleme.

Über den Glückseligkeitsbeweis in seiner *Beziehung zu den quinque viae* zuerst ein kurzes Wort. Es handelt sich hier um eine klare und scharfe Abgrenzung. Die Auffassung, welche ehedem auch die meinige war, als ob das Glückseligkeitsargument nur ein Teilstück, ein Ausschnitt eines der fünf klassischen Beweise sei, scheint mir heute völlig haltlos. Das hat J. Gredt [3] richtig gesehen. Wenn aus unserem Glückstriebe überhaupt ein stichhaltiger Gottesbeweis erbracht werden kann, dann bildet er eine eigene, sexta via, ein für sich durchaus selbständiges Argument. Eine nähere Prüfung bestätigt das überzeugend. Man kann ja den Versuch machen, und er ist faktisch gemacht worden, unser Argument als Teilstück mit dem Kontingenzbeweis (tertia via) oder dem henologischen (quarta via) oder dem teleologischen (quinta via)

[1] G. Manser, Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes. Divus Thomas 1 (1923) 44-50, 146-164; J. Gredt, Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. Divus Thomas 2 (1924) 92-100, 329-339; G. Manser, Erwiderung, a. a. O. 100-104.

[2] Vgl. J. Gredt, Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben, in: Probleme der Gotteserkenntnis (Veröffentlichungen des kath. Institutes f. Philos. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, II/3, Münster 1928) 116-131.

[3] Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 201.

in Beziehung zu bringen. Überall stößt man auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Gewiß ist der Schluß von der Seele und dem Willen als entia contingentia auf ein primum necessarium stringent. Aber dieses Verfahren hat mit dem Sehnen und Streben der Seele und des Willens zu ihrem Ziele hin nichts zu tun. Beide Beweise bewegen sich in einer durchaus verschiedenen Ordnung : der eine in der Ordnung der causa efficiens, der andere in jener der causa finalis. Manche, so auch Garrigou-Lagrange [1], haben den Glückseligkeitsbeweis der quarta via, dem Beweise aus den Seinsgraden einverleibt, unseres Erachtens völlig zu Unrecht. Seele, Wille und Wollen sind eine Mehrheit von begrenzten Gütern, die als Wirkursache und Maßstab ein einziges vollkommenes Gut voraussetzen. Dieses Vorgehen hat aber mit dem Schluß aus dem Glückstreben der Seele auf Gott als real existierendes Glücksgut nichts zu tun. Das erste Beweisverfahren bewegt sich in der Ordnung der Wirk- und Exemplarursache, das letzte nur in der der Finalursache. Scheinbar am nächsten steht der Glückseligkeitsbeweis der fünften via, dem teleologischen Argumente ; denn beide stützen sich auf Zweckmäßigkeit. Aber auch hier täuscht der Schein. Während der Schluß aus dem natürlichen Glückstreben der Seele die reale Existenz Gottes beweist, insofern er ihr spezifizierendes Ziel ist (causa finalis), schließt das teleologische Argument überhaupt auf gar kein Ziel, weder auf das Ziel irgend eines Einzeldinges, noch viel weniger des Weltalls selbst, sondern es schließt aus einigen Zwecktatsächlichkeiten auf einen ersten intelligenten Ordner und Hervorbringer des tatsächlich Geordneten (causa efficiens und exemplaris) !

Damit ist jede Reduktion des Glückseligkeitsbeweises auf eine der fünf viae ausgeschlossen. Er bewegt sich in alio genere. Während die fünf klassischen Beweise zuletzt alle auf das Dasein einer ersten Wirkursache (causa efficiens) zurücklaufen, geht der Glückseligkeitsbeweis aus dem Zielstreben des menschlichen Willens auf die Realexistenz des Zieles (causa finalis). Das sind zwei ganz verschiedene Wege ; denn der eine gehört in den ordo causae efficientis, der andere, wie Gredt ganz richtig sagt, in den ordo causae finalis-formalis. Das ist dann auch der Grund, warum der Unterbau der fünf viae ein total anderer ist als derjenige des Glückseligkeitsbeweises. Der erstere ist außerordentlich einfach, jedermann leicht zugänglich und daher klug, weil er

[1] Dieu, 302-307.

dem Gegner der Existenz Gottes wenig Angriffsflächen bietet. Außer den höchsten metaphysischen Prinzipien, ohne die es ja überhaupt keinen Beweis gibt, setzen die fünf viae des hl. Thomas aus der physischen Welt nur Tatsachen und tatsächliche Verhältnisse voraus. Das ganze Vorgehen des Aquinaten ist außerordentlich positiv, nüchtern, klug und hierin eminent modern. Thomas ist vielleicht der *voraussetzungsloseste Gottesbeweiser!* — Was setzt im Gegensatz dazu der Glückseligkeitsbeweis aus der physisch-psychischen Welt nicht alles mögliche voraus über die Zweckmäßigkeit des Weltalls, das Wesen und die Eigenschaften des Wollens, der Natur und Geistigkeit der Seele, ihrer Potenzen und ihrer Objekte, Wahrheiten und Gesetze, die wir gewiß nicht leugnen, aber bei deren Lösung die Geister der Neuzeit bereits nach allen vier Windrichtungen auseinandergehen! Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Glückseligkeitsbeweis viel weniger modern als die fünf viae. Jedenfalls gehört er in keine der fünf viae hinein, denn die causa efficiens und die causa finalis sind als solche total verschieden.

Das wird eine *lehrinhaltliche Prüfung* des Glückseligkeitsbeweises, zu der wir jetzt übergehen, noch klarer zeigen.

Wie eine objektive und ruhig geführte Kontroverse die wissenschaftliche Entwicklung eines Problems fördern, präzisieren und stufenweise vertiefen kann, das hat die Diskussion über unsere Frage trefflich bewiesen. Wir können diese Entwicklungsstufen, die allerdings von den Verteidigern des Argumentes nicht immer genau und scharf unterschieden wurden, in folgenden drei Schlüssen zusammenfassen:

I. Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des Erstrebten, d. h. seines Zieles voraus. Nun aber strebt der Mensch *naturnotwendig* zu Gott, seinem Glück und Ziele. Also existiert Gott. Auf dieser ersten und niedrigsten Stufe ruht der Beweis auf der Naturzielwirklichkeit.

II. Gott ist das spezifizierende *Formalobjekt* sowohl des Verstandes als auch des sich betätigenden Willens. Nun aber setzt jede Potenz die Realität des sie spezifizierenden Formalobjektes voraus. Also existiert Gott. Die angestrebte Vertiefung des Argumentes auf dieser zweiten Stufe besteht darin, daß man die Naturzielsicherheit oder -realität im Formalobjekt des Willens tiefer und sicherer zu verankern sucht.

III. Gott ist zwar nicht in der irdischen natürlichen Tätigkeitsordnung (in ordine actus eliciti), wohl aber in der *inneren Seinsordnung*

das eigentümliche, spezifizierende Objekt des Willens als solchen in seinem naturnotwendigen, entitativen Streben zu Gott, seinem Glück und letzten Ziele. Also existiert Gott. Hier auf dieser dritten Stufe liegt die gesuchte Vertiefung des Beweises in der Flucht aus der Tätigkeitsordnung in die innerste Seinsordnung des menschlichen Willens.

Alle drei Schlüsse sind für uns anfechtbar, und folgerichtig leugnen wir jeden apodiktischen Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben.

I

Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des Erstrebten, d. h. seines Zieles voraus. Nun aber strebt der Mensch naturnotwendig zu Gott, seinem Glück und Ziele. Also existiert Gott.

Im Sinne dieses Schlusses hat vor allem Otto Zimmermann S. J., dem nachher andere folgten, in seinem prächtigen Buche [1] den Glückseligkeitsbeweis gefaßt. Anfechtbar ist hier sowohl der Obersatz des Schlusses als auch der Untersatz.

Der *Obersatz:* « Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des Erstrebten voraus. »

Ist diese Behauptung so leicht nachweisbar ? Daß nicht jeder Wunsch die Realität des Gewünschten voraussetzt, gibt jedermann zu. Der Wunsch mag wohl oft der Vater des Gedankens an eine Sache sein, nicht aber der Existenz der Sache selbst. Aber Naturstreben soll notwendig die Realität des Erstrebten bedingen ? Und doch gibt es sehr tiefe Naturtriebe, wie jener, dem Tode zu entrinnen, die nie verwirklicht werden. Die Ausrede, solche wären höheren untergeordnet [2], befriedigt kaum, ehe die Existenz Gottes bewiesen ist. Und kommt dem Naturtrieb als solchem die Zielsicherheit notwendig zu, so müßte sie ihm immer zukommen.

Aber, höre ich, *die Natur schafft nichts umsonst:* natura non agit frustra ! — Richtig, das ist das große Stützprinzip unseres Obersatzes. Und es soll jetzt ein induktiv bewiesenes, allgemeines Weltgesetz sein [3]. Aber falls das Dasein Gottes und seine Vorsehung nicht schon vorausgesetzt wird, was doch hier unstatthaft wäre, ist denn in der Natur, in der Welt alles zweckmäßig ? Man erspare uns den wohlfeilen Vor-

[1] O. Zimmermann S. J., Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis (Freiburg i. Br. 1919).

[2] Zimmermann, a. a. O. 122. [3] A. a. O. 120.

wurf, mit diesem Zweifel die Möglichkeit jedes Gottesbeweises zu untergraben! Kein einziger Gottesbeweis des hl. Thomas geht von der Allgemeinzweckmäßigkeit der äußeren Natur aus. Und kein Mensch, außer ein Blinder, leugnet jede Zweckmäßigkeit. Sie ist sogar wunderbar im Pflanzen-, Tier- und Sternenreich und vor allem im Seelenreich des Menschen. Aber ist ohne die vorausgesetzte Existenz Gottes alles in der Natur zweckmäßig? Das muß doch der Fall sein, wenn das Prinzip « Natura nihil facit frustra » unabhängig vom Dasein Gottes allgemein gilt! Ist der Satz des Aquinaten falsch: « Ea vero, quae sunt a natura, sunt semper, vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem »[1]? Bedeutet der Satz: « Omne agens agit propter finem et inde bonum » nur: jedes Tätige intendiert ein Ziel und ein Gut, oder will er sagen: jedes Tätige erreicht sein Ziel und Gut? Offenbar das erste; denn davon hängt viel ab, ob eine Ursache faktisch imstande ist, ihre Kausalität richtig auszuwirken[2]. Woher denn Mängel, Krüppelgestalten und Katastrophen, sowohl in der Ordnung der Einzelursachen als auch im großen, gewaltigen Weltgeschehen, wo das Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren, Umstände, Elemente und Ursachen überhaupt nicht innerlich notwendig ist? Von einem Induktionsnachweis im strengen Sinne, der immer auf ein allgemein innerlich-notwendiges Gesetz schließt, kann da schlechthin nicht die Rede sein. Wenn man das Dasein Gottes und seine Vorsehung nicht schon voraussetzt — und das soll ja hier erst bewiesen werden —, ist der Satz: « Omnia sunt ad bonum », falsch[3]. Jede Mißgeburt, und deren gibt es doch genug, ist ein Protest dagegen. Weil sie den Naturzweck verfehlt hat, ist sie eine Fehlgeburt[4]. Wie steht es hier mit dem Satze: Natura nihil facit frustra? Das Übel existiert in der Welt und tritt uns oft in furchtbaren, schaurigen Gestalten entgegen. Wer es ohne Existenz und Vorsehung Gottes — und das ist hier, wie nicht genug betont werden kann, erst zu beweisen — für zweckmäßig hält, weiß mehr als Thomas und Augustin[5]. Dennoch hat es seinen hinreichenden Grund. Er liegt in der Schwäche des potentiellen Handelns und Wirkens der irdischen Ursachen[6] — Lehre von

[1] C. G. III 38. [2] Vgl. C. G. III 2-6.
[3] ZIMMERMANN, a. a. O. 100.
[4] C. G. III 6: Patet ergo ex praemissis, quod illud, quod est simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi.
[5] I 2, 3 ad 1. [6] C. G. III 6.

Akt und Potenz! Auch der Ruf: es gibt nichts « Zufälliges », ist hier schlecht angebracht. In der Natur und ihrem Wirken gibt es Zufälliges, das nur im höheren Lichte der göttlichen Vorsehung, die aber wiederum nicht vorausgesetzt werden darf, den Charakter des Zweckmäßigen erhält [1]. — Folgerichtig hat das Prinzip: « Natura non agit frustra », ehe das Dasein Gottes bewiesen ist, nicht allgemeine Geltung. Deshalb formulierte es Aristoteles viel tiefsinniger mit den Worten: Gott und die Natur tun nichts umsonst, ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν [2]. Und allüberall, wo Thomas das Prinzip anwendet — es geschieht das besonders häufig in Contra Gentes — setzt er den Beweis für das Dasein Gottes bereits voraus. Es geht also absolut nicht an, den Glückseligkeitsbeweis auf dieses Prinzip zu stützen, das für seine Gültigkeit das Dasein Gottes schon voraussetzt. Damit fällt der Obersatz des ersten Schlusses.

Der *Untersatz:* « Nun aber strebt der Mensch naturnotwendig zu Gott, seinem Glück und Ziele. »

Auch dieser Untersatz ist cum grano salis zu fassen. Sein Sinn ist mehr als einmal forciert worden. Wir sprechen natürlich hier vorläufig nur von der irdischen Strebetätigkeit des Willens.

Wie jedes Streben, so können wir auch das *desiderium naturale* unter einem doppelten Gesichtspunkt ins Auge fassen: in seinem terminus a quo und ad quem.

Vom Naturstreben in seinem *terminus a quo* gilt, daß der Trieb von der Natur des Strebenden ausgeht, von ihr bestimmt ist, mit der Natur unausrottbar verbunden bleibt, mit einem Wort, ein *naturnotwendiges Streben* ist. Diese Naturnotwendigkeit soll dann vor allem seine Zielsicherheit garantieren. Ganz ohne Zweifel ist das Glückstreben solch ein unausrottbarer Zug des Menschen.

Aber auf was hin geht dieser Zug als solcher, auf welchen terminus ad quem? Geht er direkt, unmittelbar auf Gott in sich hin? Dann müßte Gott auch direkt von Natur aus erkannt werden, denn das Naturstreben folgt der Naturerkenntnis. Gottes Dasein müßte dann gar nicht mehr bewiesen werden [3]. Dann wäre aber auch der Onto-

[1] I 116, 1. Bezeichnend sind die Worte ad secundum: quod nihil prohibet, aliqua esse fortuita vel causalia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam.

[2] De Caelo I 4, 271 a 33 (II 372, 2).

[3] I 2, 1 ad 1: Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest ... Sed, sicut dicit

logismus, eine unmittelbare Erkenntnis Gottes in sich, unvermeidlich. Weiter wäre dann der Anschluß an Gott, unser Ziel, bei allen Menschen unfehlbar, weil naturnotwendig, und daher auch nicht frei und verdienstlich. Alles das widerspricht den Tatsachen, den philosophischen und theologischen Lehren.

Aber welches ist denn der *terminus ad quem*, zu dem unser naturnotwendiges Glückstreben, insofern es naturnotwendig ist, hinzielt? Das ist nicht Gott in sich, sondern das *bonum in communi*, die Glückseligkeit im allgemeinen. Zu Gott aber als Gut, in welchem das Glück seine Verwirklichung findet, ist der Wille in seiner irdischen Tätigkeit nicht von Natur aus bestimmt, denn er wählt es frei [1]. Das tätige naturnotwendige Glückstreben hat also, insoweit es naturnotwendig ist, gar nicht Gott zum Gegenstande, sondern das bonum in communi. Es geht nur *indirekt* auf Gott selbst [2] und die Notwendigkeit, Gott zu erstreben, ist auf Erden für den Willen nicht eine naturnotwendige, sondern nur eine *hypothetische:* wenn der Wille sein Glück erreichen will, muß er Gott wählen als Gegenstand. Und alles das ist Lehre des hl. Thomas, allda, wo er das Glückessehnen mit der Existenz Gottes in Beziehung bringt und einen Beweis aus ihm für das Dasein Gottes ablehnt [3]. Jedermann sieht ein, wie diese gesunde Lehre unsern Unter-

Damascenus, omnibus cognitio existendi Dei naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum. — Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scl. Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

[1] Verit. 22, 7: Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi ut scl. appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adiutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc, quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit.

[2] C. G. I 6: Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo eius.

[3] I 2, 1 ad 1; C. G. I 11; Verit. 10, 12, spez. ad 5; Verit. 22, 7.

satz ins Wanken bringt. Das Wichtigste, Kostbarste im Glückseligkeitsbeweis, die Naturnotwendigkeit des Glückstrebens, bezieht sich gar nicht auf Gott. Und wie soll man dann daraus die Existenz Gottes beweisen ?

Ober- und Untersatz dieses Gottesbeweises sind also tatsächlich sehr anfechtbar. Wie wenig Eindruck der auf die allgemeine Naturzweckmäßigkeit sich stützende Glückseligkeitsbeweis auf den Pessimisten machen müßte, davon ist auch Gredt überzeugt [1]. Er lehnt den Beweis in dieser Form ab.

II

Gott ist das spezifizierende Formalobjekt sowohl des Verstandes als auch des sich betätigenden Willens. Nun aber setzt jede Potenz die Realität des sie spezifizierenden Formalobjektes voraus. Also existiert Gott.

Hier bestreiten wir den *Obersatz*. Wir reden aber vorläufig, wie beim ersten Schlusse, nur vom Willen in seiner irdischen Tätigkeit (in ordine actus eliciti), noch nicht vom Willen in seiner Seinsordnung. Dieser zweifache Gesichtspunkt ist früher weder von den Verteidigern der These noch von mir als Angreifer und Bekämpfer hinreichend klar auseinandergehalten worden.

Eines scheint unbestreitbar : Mit dem Satze « Gott selbst ist, auch in der natürlichen Ordnung, das artbestimmende, d. h. das Formalobjekt des Willens », haben einst Gredt, Lehmen-Beck, Kirfel und Garrigou-Lagrange und alle, die diesen ausgezeichneten Gelehrten folgten, dem Glückseligkeitsbeweis eine eminent tiefere Stütze zu geben versucht. Welche Verkettung und Verankerung ist in der Tat stärker und unzertrennlicher als jene zwischen einer Potenz und ihrem Formalobjekt ? Auf ihr Formalobjekt ist jede Potenz naturnotwendig hingeordnet [2]. Die Potenz tendiert zu diesem Objekte nicht mittelbar durch und wegen eines Dritten, sondern sie erstrebt es direkt, in sich (secundum se) [3], an sich (per se) [4], als erstes, durch das alles andere, was in den Wirkkreis der Potenz gehört, erreicht wird [5] und ohne was

[1] Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 200.

[2] I-II 10, 1 : Naturaliter tendit ... quaelibet potentia ad suum obiectum. Vgl. I 19, 3.

[3] I-II 8, 2 : Simplex autem actus potentiae est in id, quod secundum se est obiectum potentiae.

[4] I 77, 3 ; II-II 59, 2.

[5] I 1, 7 : Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum.

überhaupt gar nichts für die Potenz erreichbar ist [1]. Folgerichtig wäre die Potenz ohne ihr Formalobjekt gar nicht Potenz, d. h. ein Vermögen zu handeln oder zu leiden, und folglich auch nicht diese, die sie ist; denn das Formalobjekt gibt ihr die Einheit [2], die Form, die Spezies [3]. Daher das Axiom: Das Formalobjekt spezifiziert Potenz, Akt und Habitus [4]. Wäre somit Gott das Formalobjekt des Willens und existierte er nicht, so wäre der Wille, der tatsächlich existiert, nicht existierend. Wir hätten faktisch einen inneren Widerspruch, auf den Garrigou-Lagrange, Kirfel und Gredt immer hinwiesen [5], indem dasselbe — der Wille — zugleich existierte und nicht existierte!

Allein kein Mensch wird, so glauben wir, diesen wahrhaft thomistischen Begriff des Formalobjektes auf Gott in seiner Beziehung zum menschlichen Willen berechtigterweise anzuwenden imstande sein. Sobald der Mensch hier auf Erden tätig ist, will er wohl die Glückseligkeit im allgemeinen, das *bonum in communi, naturnotwendig* [6], nicht aber Gott selbst. Gott wählt er frei [7]. Der Wille will auf Erden Gott selbst nicht direkt, das ist wiederum das bonum in communi, sondern nur indirekt, in einem Dritten, nämlich im bonum in communi [8]. Weil Gott auf Erden *nicht das Ersterkannte* ist — was die Ontologisten immer behaupten —, ist er auch *nicht das Erstgewollte*, dessetwegen alles andere erstrebt würde. Diesen Primat besitzt wiederum nur das bonum in communi [9], von dem als Formalobjekt und Ziel alle Willenstätigkeiten spezifiziert werden [10].

[1] II-II 1, 3: Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti.

[2] I 1, 3: Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materiale, sed secundum rationem formalem obiecti. Vgl. II-II 1, 3.

[3] I-II 18, 2 ad 2: Habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

[4] II-II 59, 2 ad 1: Obiectum per se et formaliter acceptum specificat habitum. Vgl. Verit. 15, 2; 22, 10.

[5] R. Garrigou-Lagrange, Dieu, 305; H. Kirfel C. Ss. R., Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes. Divus Thomas (Wien) 1 (1914) 57; J. Gredt, Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. Divus Thomas 2 (1924) 96.

[6] I 105, 4; 106, 2; I-II 9, 6; I-II 10, 1.

[7] Verit. 11, 2; I-II 5, 8; De Malo, 3, 3.

[8] Verit. 22, 2; I-II 1, 7.

[9] C. G. I 11; Verit. 10, 12 ad 5.

[10] I-II 1, 5: Cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur ... oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut naturaliter ponuntur in genere secundum formalem rationem communem.

Ist nun Gott, das bonum infinitum actuale, nicht das Formalobjekt des Willens, dann trägt nicht schon die Nichtexistenz Gottes einen inneren Widerspruch in den menschlichen Willen hinein. Der Satz : « Mit der Leugnung Gottes wäre der Widersinn und das Nichts sein artbestimmendes Prinzip des Willens », ist einfach unhaltbar, weil Gott überhaupt nicht artbestimmendes Prinzip des Willens ist, sondern das bonum in communi. Die Nichtexistenz Gottes würde allerdings das Glückessehnen des Menschen, wie noch unzählige andere Naturtriebe, fruchtlos machen, bedeutete aber noch keineswegs einen inneren Widerspruch. Aber auch diese Folgerung ließe sich nur dann ziehen, wenn die Existenz Gottes nicht anderwärts bewiesen werden könnte.

Wir sind hier gezwungen, aus der dargelegten Theorie über das Formalobjekt noch eine weitere Folgerung zu ziehen. Gibt das Formalobjekt der Potenz ihre spezifizierende Form und ihre Einheit, d. h. das, wodurch sie das ist, was sie ist, so leuchtet ein, daß es für dieselbe Potenz als solche nur ein Formalobjekt geben kann. Ist nun die Glückseligkeit im allgemeinen, d. h. das bonum in communi, das spezifizierende Objekt des menschlichen Willens als Potenz, wodurch der Wille eine Potenz ist und zwar diejenige, die er eben ist, so ist es schlechterdings unhaltbar, daneben noch ein zweites Formalobjekt für denselben Willen anzunehmen. Daher hat J. Gredt [1] seine These von einem *Doppelformalobjekte* des Willens — das bonum in communi, das Formalobjekt des Willens im allgemeinen ; Gott, das Formalobjekt des Willens seiner Eigentümlichkeit nach — mit Recht fallen gelassen [2]. Die Annahme eines Doppelformalobjektes für ein und dieselbe Potenz ist logisch und ontologisch verfehlt. Logisch, weil die Eigentümlichkeiten einer Wesenheit dasselbe Formalobjekt haben müssen wie die Wesenheit selbst, der sie angehören. So haben das « liberum » und « risibile » dasselbe Formalobjekt wie die Natur des Menschen, denn aus der « rationalitas » gehen beide als propria hervor und ohne jene gibt es keine Freiheit und kein Lachen, wenn dieses im eigentlichen Sinne genommen wird. Ontologisch, weil ein Doppelformalobjekt statt der Einheit die Zweiheit und damit den Zwiespalt in die spezifizierte Potenz hineintragen müßte.

Der menschliche Wille bloß in seiner irdischen Tätigkeit (in ordine actus eliciti) betrachtet, strebt also nicht naturnotwendig zu Gott in

[1] A. a. O. 95 f.
[2] A. a. O. 330 ; Elementa II, 199 f.

sich, und noch viel weniger ist Gott selbst irgendwie das Formalobjekt des Willens in der natürlichen Ordnung !

III

Gott ist zwar nicht in der irdischen natürlichen Tätigkeitsordnung, wohl aber in der inneren Seinsordnung das eigentümliche — spezifizierende — Objekt des menschlichen Willens als solchen, in seinem naturnotwendigen entitativen Streben zu Gott, seinem Glück und letzten Ziele. Also existiert Gott.

Es ist von hüben und drüben über den Glückseligkeitsbeweis viel Unklares und Ungenaues vorgebracht worden. Es scheint nun aber, daß in dem vorliegenden Argumente alle Wege der Gegner und Freunde wie in einem letzten tiefsten Knotenpunkte oder wie auf eine letzte Kampfbasis zusammenlaufen. Wir werden auch die Gültigkeit dieses Beweises bekämpfen, geben aber vorerst den Verteidigern das Wort zur Begründung.

Man kann den menschlichen Willen, so sagen sie, unter einem zweifachen verschiedenen Blickpunkt auffassen :

α) Insofern er hier auf Erden, mit dem *Leibe verbunden*, tätig ist. In dieser Stellung geht der Naturtrieb des Willens, da er der aus dem Phantasma abstrahierenden Verstandeserkenntnis folgt, direkt nur auf das bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen hin. Zu Gott selbst aber, in welchem die Glückseligkeit allein verwirklicht wird, strebt der Wille nur indirekt, mittelst des bonum in communi. So gefaßt ist Gott gar nicht das spezifizierende Formalobjekt des Willens, sondern nur das bonum in communi [1].

β) Viel tiefer ist ein anderer Naturtrieb des Willens : seine *innere* angeborene, unzerstörbare *Seinsordnung* zu Gott. Dieser appetitus naturalis kommt dem Willen als solchem, unabhängig von irgend einer besonderen Stellung und vor jeder Tätigkeit zu, weil er mit der Natur des Willens absolut identisch ist : « Hic appetitus (naturalis) omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic. » [2] Wie verhält sich nun dieser Seinstrieb des Willens zu Gott ? Darin stimmen nicht alle Ver-

[1] Vgl. Garrigou-Lagrange, Dieu, 304 ; Gredt, Elementa II, 199 ; Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. Nachtrag. Divus Thomas 2 (1924) 329 f.

[2] Gredt, Elementa II, 200 ; Garrigou-Lagrange, a. a. O.

teidiger des Beweises genau überein. Indessen, alle halten Gott selbst für das eigentümliche Objekt dieses Naturtriebes. Manche nennen Gott auch hier einfach das artbestimmende, das Formalobjekt des Willens, so zwar, daß, wenn es nicht existierte, der Wille selbst nicht existierte [1]. J. Gredt will nicht mehr, daß Gott in der natürlichen Ordnung in irgend einer Hinsicht Formalobjekt des Willens sei [2]. Aber das Spezifikationsprinzip läßt er nicht fallen. Seiner Meinung nach kann der Wille diesen tiefsten entitativen Seinstrieb auf Erden allerdings nicht tätig auswirken außer mittelbar durch das Streben zum bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen, die aber nur in Gott als beatitudo in particulari verwirklicht wird. Dieser innere Seinstrieb des Willens zu Gott als beatitudo in particulari, der unauslöschlich derselbe ist, weil identisch mit der Natur des Willens, wird von Gott, dem bonum infinitum, spezifiziert als von seinem Objekte: « specificatur a bono infinito seu a Deo » « tanquam ab obiecto suo », sodaß Gott als artbestimmende Ursache oder Objekt des Spezifizierten nicht bloß existieren kann, sondern muß [3]. Zur tieferen Begründung dieser inneren Seinshinordnung des Willens zu Gott, ihrem Objekte, beruft sich Garrigou-Lagrange [4] auf jene wunderschöne Lehre, die Thomas in I 60, 5 vorträgt, daß nämlich jede Kreatur ihrer angeborenen Naturneigung nach Gott, den Urheber der Natur, mehr liebe als sich selbst, und infolgedessen der Menschenwille kraft seiner ihm eigenen Universalität nur in Gott, dem unendlichen Gute, seine Ruhe finden könne, eine Lehre, die übrigens allen großen Philosophen, Plato, Aristoteles, Plotin, Descartes, Leibniz eigen gewesen sei [5].

Als Quintessenz ergibt sich aus dem Gesagten, daß nach allen Verteidigern des Glückseligkeitsbeweises Gott als bonum infinitum nachweisbar, und zwar in der natürlichen Ordnung, das eigentümliche Objekt (obiectum proprium) eines entitativen Naturtriebes des menschlichen Willens sein soll.

Gegen das erheben wir erstens erkenntnistheoretische Schwierigkeiten, zweitens ontologische, um dann drittens die nach unserer Meinung wahre Auffassung kurz darzustellen.

[1] Garrigou-Lagrange, a. a. O.

[2] Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. Divus Thomas 2 (1924) 330: « Ich mache somit durch meinen Beweis keineswegs Gott zum Formalobjekt des menschlichen Willens. »

[3] Elementa II, 199. [4] Dieu, 306. [5] A. a. O. 307.

a) *Erkenntnistheoretische Schwierigkeiten:* Mit einer einzigen Frage, die wir hier stellen, sind wir sogleich mitten in diesen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten. Die Frage ist folgende: Wie kommen wir zur Erkenntnis, daß unser Wille entitativ-notwendig zu Gott hingeordnet, ja sogar von ihm spezifiziert sein soll, wofern nämlich das Dasein Gottes nicht schon vorausgesetzt wird, was wiederum eine selbstverständliche Grundbedingung eines Beweises der Existenz Gottes sein muß. Ist diese Erkenntnis unmöglich, so ist auch ein Beweis aus derselben unmöglich. Nun weiß jeder gute Aristoteliker — und das sind auch unsere Gegner —, daß wir Sein und Wesen einer Potenz, also auch des Willens, nur aus der *Tätigkeit* erkennen. Ebenso weiß jedermann, daß naturnotwendige Triebe sich unwillkürlich, unwiderstehlich aufdrängen und überall und immer in allen Trägern derselben unveränderlichen Natur auftreten. So ist es mit unserem Naturtrieb zum Glück im allgemeinen, zum bonum universale [1]. Wir können nicht anders als glücklich sein wollen, und versuchten wir es, das Unglück zu wollen, so würden wir in ihm das Glück suchen. Ist es nun auch so mit unserem Streben zu Gott in sich? Genau das Gegenteil! Gott wählen wir *frei* [2]. Wir können ihn wollen und nicht wollen ohne irgendwelchen Selbstwiderspruch. Die einen wollen ihn, aber frei. Die anderen wollen ihn nicht, und zwar ebenso frei. Dieselben wollen ihn und wollen ihn wieder nicht. Selbst jene, die wissenschaftlich überzeugt sind, daß er ihr höchstes Glück ist, wollen ihn nicht naturnotwendig und können ihn trotz dieser Erkenntnis nicht wollen. Wie können wir, so fragen wir nochmals, aus unserer Willenstätigkeit, die doch die einzige Quelle unserer Erkenntnis vom Wesen des Willens ist, erkennen, daß er naturnotwendig auf Gott in sich hingeordnet, oder gar, daß Gott sein Formalobjekt ist, oder daß sein Naturtrieb von Gott spezifiziert wird? Wie richtig beurteilt Thomas unsere Willenstätigkeit, wenn er sagt, die Naturnotwendigkeit beziehe sich direkt nur auf das bonum in communi, nicht auf Gott in sich [3]. Wie scharf urgiert er das in I 82, 2, wo er, ex professo die Frage behandelnd, kategorisch erklärt: Der Wille will Gott, in dem sein höchstes Glück liegt, *nie notwendig, außer in der ewigen Anschauung* [4], zu der bekanntlich der höchste

[1] I 105, 4; 106, 2; I-II 2, 6.
[2] Verit. 22, 2; I-II 5, 8; De Malo, 3, 3.
[3] Verit. 22, 7.
[4] I 82, 2: Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad

Gnadenstand [1], also auch das Dasein Gottes, des Urhebers der Übernatur, vorausgesetzt wird.

Aber nun die Hauptschwierigkeit! Wie soll man die Tatsache erklären, daß kein irdisch begrenztes Gut den Willen voll befriedigt? Der Wille strebt also nach Unendlichem. Das haben Dichter besungen und alle großen Philosophen gelehrt. Liegt die Ursache dieser Unendlichkeit des Willens nicht in Gott als dem unendlichen Ziel? Und wenn ja, dann ist der Wille doch naturnotwendig auf Gott als Ziel hingeordnet, und Gott muß real existieren, weil dieses Streben des Willens nach dem Unendlichen tatsächlich existiert. Die Nichtexistenz Gottes stände in diesem Fall in flagrantem Widerspruch zu einer sicheren Tatsache. Daher das Axiom: Wenn der Wille notwendig Gott als Ziel erstrebt, existiert Gott; denn sonst existierte das Streben des Willens nicht [2].

Allein hier rächt sich die Flucht in die Seinsordnung! In der *Seinsordnung* der Dinge sind die Wirk- und Formalursache früher als das Naturziel und sie bestimmen dieses. Zuerst muß der Mensch da sein mit seiner vernünftigen Natur, und dieser entsprechend hat er sein Naturziel, das gar nicht Naturziel wäre, wenn die Natur es nicht bestimmen würde. Wir erklären daher jene Tatsache ganz anders. Deshalb nämlich befriedigt kein irdisch begrenztes Gut den Willen, weil er zum bonum universale als Formalobjekt hingeordnet ist; denn weil er zum Vollgut, zum Guten ohne Grenzen strebt, befriedigt ihn kein begrenztes Gut. Und warum strebt er naturnotwendig zum bonum universale? Weil seine geistige Natur es so will; denn actu ist sie zwar ein ens finitum, aber in potentia ad infinitum, weil sie geistig ist. Und diese Natur, warum ist sie so? Weil Gott sie so gedacht und als Wirkursache erschaffen hat; denn unerschaffen kann sie nicht sein, weil sie ein ens finitum ist. Und weil sie von Gott erschaffen ist, und zwar erst aus diesem Grunde, strebt sie naturnotwendig zu Gott als Wirkursache und Ziel. Folglich ist es der Seinsordnung ganz zuwider,

beatitudinem, quibus scl. homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit; sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt; sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.

[1] Verit. 8, 3 ad 10.

[2] Gredt, Elementa II, 199; Garrigou-Lagrange, Dieu, 305 f.

jene Unendlichkeit des Willens von Gott als Zielgut abzuleiten. Nicht Gott als Zielgut verleiht dem Willen und der Seele ihre Unendlichkeit. Diese hat ihre Ursache in der *Natur der Seele* und in letzter Linie in *Gott als Wirk- und Exemplarursache.* Folglich setzt die Unendlichkeit des Willens gar keine naturnotwendige Hinordnung des Willens zu Gott als Ziel voraus, und wer sie dennoch annimmt, um das Dasein Gottes aus dem Glückseligkeitssehnen zu beweisen, setzt immer schon das Dasein Gottes als Wirkursache voraus. — Petitio principii!

Es ist daher sehr bezeichnend, daß die Verfechter des Glückseligkeitsbeweises als Stütze ihrer These aus Thomas, I 60, 5, die herrliche Lehre heranzogen: Ein jegliches Sein, Mensch und Engel, liebt naturgemäß Gott mehr als sich selbst [1]. Dort stellt Thomas das Prinzip auf: Wessen Sein einem anderen gehört, liebt jenen anderen mehr als sich selbst [2]. Nun aber, so schließt er weiter, ist das Sein der Engel und Menschen und jeder Kreatur, weil sie das, was sie sind, von Gott haben, Gottes Eigentum [3], der die Totalursache ihrer Existenz und Gutheit ist [4]; also lieben sie naturgemäß Gott mehr als sich selbst. Hier ist aber faktisch vom tiefsten Naturheimweh der geschaffenen Dinge die Rede, von jener inneren Seinshinordnung aller Dinge, die so groß und so tief ist als das Sein der Dinge selbst, der Grundnaturtrieb, dem alle anderen erst folgen; denn die Natur selbst des Dinges geht allem anderen, Verstand und Willen, voraus [5], sie ist also auch die erste Quelle alles menschlichen Glückessehnens, das erst aus der Eigennatur des Menschen mit ihrem geistigen Verstand und Willen hervorgeht [6]. Aber wo liegt der tiefste Grund dieser naturhaften Liebe aller Dinge

[1] Garrigou-Lagrange, Dieu, 306.

[2] I 60, 5: Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id, cuius est, quam in seipsum.

[3] Ib.: Quia igitur bonum universale est ipse Deus et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, Dei est, sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum.

[4] Ib. ad 1: Sed in illis, quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum.

[5] I 60, 1.

[6] Ib.: Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis ... Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem.

zu Gott ? Offenbar in dem empfangenen und abhängigen Sein von Gott, « a quo dependet omne bonum naturale »[1], von Gott, der die « tota ratio existendi et bonitatis » jeder Kreatur ist, wie wir von Thomas oben hörten. Diese tiefste Naturliebe geht also in erster Linie auf Gott als causa efficiens, als Schöpfer, und erst dann auf Gott als Naturziel und erst dann auf Gott als letztes höchstes Glücksziel durch die Caritas[2]. Die Kenntnis dieser tiefsten Naturliebe setzt also die Erkenntnis der creatio, der conservatio der Dinge und vor allem der Existenz Gottes bereits voraus.

Wie kommt es nun, daß die Verteidiger des Gottesbeweises aus dem menschlichen Glückseligkeitsstreben sich auf diese Naturliebe aller Dinge zu Gott stützen können, die ihrerseits die Kenntnis der creatio und der conservatio und a fortiori des Daseins Gottes bereits voraussetzt ? Immer dasselbe ! Man setzt für den Beweis der Existenz Gottes bereits das Dasein Gottes voraus : eine fortlaufende petitio principii !

Aber wir versprachen, das Problem auf Akt und Potenz zurückzuführen. Versprachen wir zu viel ? Hat jene erste tiefste Naturliebe aller Dinge zu Gott nicht ihren Grund in der absoluten Abhängigkeit, in der *Potentialität* alles Hervorgebrachten von Gott, dem ens a se, dem actus purus ? Wer beweist uns die Unrichtigkeit dieser Auffassung ? Erkenntnistheoretisch lehnen wir daher den Glückseligkeitsbeweis ab, weil ohne die Voraussetzung des Daseins Gottes eine naturnotwendige Hinordnung zu Gott in sich auf Erden nicht nachweisbar ist und weil überhaupt jeder Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben das Dasein Gottes schon voraussetzt.

b) Ontologische Schwierigkeiten : Auch ontologische Bedenken haben wir gegen den Glückseligkeitsbeweis vorzubringen, die sich im Verlaufe der Kontroverse nicht vermindert haben. Gott, das *bonum infinitum,* soll in der natürlichen Ordnung das natürliche eigentümliche Objekt (obiectum proprium) des Glückssehnens des *endlichen* menschlichen Willens sein ! Wem steigen da nicht Bedenken auf ? Immer und immer wieder kam mir der Gedanke : die divina infinita bonitas kann doch nur und allein das natürlich-eigentümliche Objekt Gottes selber

[1] I 60, 5 ad 4.

[2] I-II 109, 3 ad 1 : Natura enim diligit Deum super omnia prout est principium et finis naturalis ; caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis. Hier, wie in I 60, 5, ist nach Thomas die Zielliebe etwas zur Wirkursächlichkeitsliebe erst Hinzutretendes.

sein, nie aber eines kreatürlichen Seins. Einziges Formalobjekt des Willens, und zwar seinem Wesen nach, ist nur das bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen, so dachten wir. Und das scheint auch Thomas zu lehren. Sagt er nicht an Stellen, wo er eben von Formalobjekten redet : Gott will seine eigene Güte naturnotwendig als sein eigentümliches Objekt (obiectum proprium), so wie jede Potenz naturnotwendig zu ihrem Formalobjekt hingeordnet ist, wie der menschliche Wille zum bonum in communi und der Gesichtssinn zum Farbigen, weil ihnen dieses Streben per se zukommt, « quia de sui ratione est, ut in illud tendat » [1]. Ist dieser Vergleich nicht vielsagend ? Und an anderer Stelle [2] finden wir denselben Vergleich und dieselbe Lehre, wo aber noch ausdrücklich betont wird, das bonum in communi oder die Glückseligkeit im allgemeinen sei Formalobjekt des menschlichen Willens seinem Wesen nach, « secundum suam naturam ». Das leuchtet mir ein : als bonum actu infinitum kann Gott nur das natürliche eigentümliche Objekt Gottes selbst sein. Formalobjekt des menschlichen Willens aber, und zwar seinem inneren Wesen nach, weil er potentiell unendlich ist, kann nur das bonum in communi, das bonum in potentia infinitum, sein.

Aber wir sind mit unseren Bedenken noch nicht zu Ende. Vielleicht hat Gredt selber solche Bedenken gefühlt. Vielleicht war das der Grund, warum er die These, wonach Gott irgendwie in der natürlichen Ordnung das Formalobjekt des menschlichen Willens wäre, fallen ließ ? Aber ist seine neue Position haltbarer ? Darnach wäre das bonum in communi nur Formalobjekt des Willens in seiner Vereinigung mit dem Leibe, nicht seinem inneren Wesen nach. Auch Gott ist nicht das Formalobjekt des Willens in sich als Potenz. Wohl aber ist Gott als bonum infinitum das eigentümliche spezifizierende Objekt des mit der Natur des Willens identischen Naturtriebes nach Glückseligkeit [3]. —

[1] I 19, 3 : Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium obiectum eius. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Dieselbe Stellung nimmt Thomas in C. G. I 80 und Verit. 23, 4 ein, woraus klar ersichtlich ist, daß er unter beatitudo des Willens nur das bonum in communi meint.

[2] Verit. 23, 4.

[3] Elementa II, 200 : Hic proinde appetitus omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic.

Fürwahr, da können wir uns der Bedenken kaum mehr erwehren. Nach dieser Theorie hätte der Menschenwille seinem inneren Wesen nach überhaupt gar kein Formalobjekt mehr ! Ferner, seit wann sind spezifizierende Objekte keine Formalobjekte mehr ? [1] Weiter : Nicht der Wille als Potenz soll von Gott spezifiziert werden, wohl aber der natürliche Glückstrieb des Willens, der aber doch wieder mit der Natur des Willens absolut identisch ist und der auch nach Thomas das ganze kreatürliche Sein des Willens als Empfangenes beseelt [2] und tiefste Triebfeder alles Wollens ist [3]. Wer kann das fassen ? Wäre da Gott als bonum infinitum nicht doch wieder das spezifizierende Formalobjekt unseres Willens selbst ? Aber eine noch viel wichtigere Frage : Kann Gott in der natürlichen Ordnung überhaupt als bonum infinitum das *spezifizierende* oder eigentümliche Objekt irgend eines *kreatürlichen* Dinges sein ? Das ist ontologisch die Hauptschwierigkeit für alle Verfechter des Glückseligkeitsbeweises !

Sie springt in ihrer ganzen Tragweite in die Augen, wenn wir sagen : allwo eine Potenz naturtriebartig zu dem ihrer Natur eigentümlichen Objekte hingeordnet ist, da muß zwischen beiden eine *Naturproportion* sein. Niemand hat dieses Prinzip schärfer ausgedrückt als Thomas : « Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur, nam virtus rei secundum obiecta mensuratur. » Dieses Prinzip gilt für unseren Willen, unseren Verstand, unsere Sinne hinsichtlich ihres naturgemäßen Objektes, und es gilt auch für den göttlichen Willen, dessen natürliches Objekt daher nur die göttliche Wesenheit sein kann : « Voluntas igitur essentiae ex aequo proportionatur suo principali obiecto (et similiter intellectus et etiam sensus). Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. » [4] Auf dieses echt thomistische Prinzip, wonach es zwischen einer Potenz und ihrem naturnotwendigen, d. h. eigentümlichen Objekte eine connaturalitas, eine Naturgemeinschaft und Formgemeinschaft geben muß, stützen wir uns und fragen : Wie ist das möglich zwischen Gott als bonum actu infinitum und dem menschlichen Verstand und Willen, die nur entia finita in potentia infinita sind [5] ? Hat Thomas nicht recht, wenn er sagt : « bonum infinitum

[1] Vgl. Thomas, I 1, 3 ; I 59, 2 ad 2 ; II-II 59, 2 ; Verit. 15, 2 ; 22, 10.
[2] I 60, 5.
[3] C. C. I 74.
[4] C. G. I 74.
[5] I 86, 2 ad 4 ; I 105, 4.

est extra essentiam cuiuslibet causati[1] » ? Ist das nicht der Grund, warum keine Kreatur, weder der Mensch noch der Engel, imstande ist, aus und mit bloßen Naturkräften die göttliche Wesenheit zu schauen und warum dazu das lumen gloriae notwendig ist ? [2] Wie keine göttliche Wirkung ihrer Ursache gleichkommt, so ist auch nichts, was zu Gott als Ziel hingeordnet, diesem Ziele proportioniert wird, weil keine Kreatur, sondern nur das göttliche Wort Gott gleichkommt [3]. Daher ist für Thomas der Besitz des bonum infinitum nicht ein « connaturale », sondern ein « supernaturale » [4]. Nichts illustriert uns das Problem klarer als die Lehre vom Spezifikationsprinzip. Das spezifizierende Objekt ist in ordine essendi Spezies, d. h. Form verleihend [5]. Es kann aber dem Spezifizierten keine andere Seinsform geben als jene, die es selber besitzt. Folglich ist zwischen Spezifizierendem und Spezifiziertem eine Formeinheit. Würde nun Gott als bonum actu infinitum ut sic irgend etwas Kreatürliches spezifizieren, was würde daraus streng genommen folgen ? Müßte das nicht zum Monismus führen ?

Endlich noch die Frage : Wo liegt der tiefste Grund, warum zwischen Gott, als bonum infinitum, und jeder Kreatur, auch dem menschlichen Willen, nie eine natürliche Proportion, eine connaturalitas möglich ist ? Antwort : Weil Gott *actus purus* und jede Kreatur immer nur ein *ens in potentia* ist : « Relinquitur ergo quod cognoscere esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino . . . quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. » [6] Selbst auf die Engel angewandt, gilt derselbe Grund : « Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse. » [7]

Die Lehre von Akt und Potenz gibt also auch hier den letzten Ausschlag.

Das Resultat, das wir aus dem Gesagten ziehen, ist folgendes : Gott als bonum actu infinitum kann weder in der natürlichen Tätigkeits- noch Seinsordnung irgendwie das eigentümliche Objekt — nenne man es Formalobjekt oder obiectum specificans — des menschlichen Verstandes oder Willens oder irgend eines natürlichen Willenstriebes

[1] I 59, 2. [2] I 12, 4 u. 5 ; C. G. III 52 ; Verit. 8, 3.

[3] Verit. 23, 4 : Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil, quod in Deum sicut finem ordinatur, est fini adaequatum : nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur ; hoc enim est solius Verbi increati.

[4] C. G. III 54. [5] I-II 18, 2 ad 2.

[6] I 12, 4. [7] I 62, 4.

sein, weil das keiner Kreatur, da sie ein ens potentiale ist, je zukommen kann.

c) Unseres Erachtens haben die Verteidiger des Glückseligkeitsbeweises von jeher einen völlig verkehrten Weg eingeschlagen. Ihr Weg soll sie aus einem naturnotwendigen Streben des Willens zu Gott zum Dasein Gottes, des höchsten übernatürlichen Zieles, führen. Dabei setzen sie für ihren Gottesbeweis notgedrungen nicht bloß das Dasein Gottes als Wirkursache, sondern die Doppelordnung Natur — Übernatur erkenntnistheoretisch schon voraus.

Für uns ist jede notwendige Hinordnung des menschlichen Willens auf Gott als Glücksziel unerklärbar und unbeweisbar ohne die bereits *vorausgesetzte Existenz Gottes als erster Wirkursache,* die nicht allein jedes Ziel festgelegt, sondern auch die natürliche Ordnung der übernatürlichen untergeordnet hat.

Weil Gott als Wirk- und Exemplarursache der Totalgrund alles Kreatürlichen ist, liebt alles entitativ Gott als Wirkursache mehr als sich selbst und ist alles naturnotwendig, auch die Verdammten in der Hölle, mit jeder Faser des empfangenen Seins zu Gott als Prinzip hingeordnet [1], vom Niedrigsten bis zum Engel [2]. Mit dieser tiefsten Seinshinordnung, deren Erkenntnis aber, wie gesagt, die Erkenntnis des Daseins Gottes und der Schöpfung schon voraussetzt, ist auch die natürliche entitative Zielhinordnung und Zielstrebigkeit aller Dinge bereits gegeben ; denn Gott hat sie verankert in der Natur jedes Dinges und folgerichtig in der Verschiedenheit der verschiedenen Naturen [3]. Auch die Menschenseele besitzt eine ihrer Natur entsprechende Zielstrebigkeit. Da sie eine geistige, aber potentielle Substanz ist, strebt sie durch zwei geistig-potentielle Fähigkeiten, Verstand und Wille, die aktuell begrenzt, der Potenz nach aber unendlich sind [4], weil sie erkennend und wollend alles werden können, zu ihrem Ziele. Ganz dementsprechend ist das verum universale und das bonum universale das eigentümliche, naturgemäße oder Formalobjekt des Verstandes und Willens [5] in der natürlichen Ordnung. Gott als bonum actu infinitum kann in der natürlichen Ordnung weder das eigentümliche Objekt des Menschen

[1] I 60, 5.

[2] I 62, 2 ad 1 : Angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis esse.

[3] I 60, 1. [4] I 86, 2 ad 4.

[5] I-II 2, 8 ; 10, 1 ; 12, 2 ; I 105, 4 ; Verit. 22, 1 ; C. G. I 73.

noch des Engels sein, weil sie Kreaturen sind. Beide, der Wille des Engels und der des Menschen, haben in der natürlichen Ordnung dasselbe bonum universale zum Gegenstand, weil sie geistig sind. Der Unterschied ist nur der, daß der Mensch das bonum universale vermöge der natürlichen Hinordnung der Seele zum Leibe abstrahierend und schließend sucht, während der Engel es intuitiv erfaßt [1]. Da die Natur der Seele sowohl in sich als auch in ihrer Hinordnung zum Leibe immer und unveränderlich dieselbe bleibt [2], wäre es auch ganz unstatthaft, dem Willen in sich und dem Willen in Verbindung mit dem Leibe je ein anderes Formalobjekt zuzuweisen. Das bonum universale ist in der natürlichen Ordnung das eine, einzige Formalobjekt oder spezifizierende Objekt des menschlichen Willens [3].

Damit stehen wir an der Grenze von Natur und Übernatur, und die Unterordnung der Natur unter die Übernatur setzt erst recht das Dasein Gottes bereits voraus, weil nur der Urheber der Naturordnung über sie hinausgehen kann. Seinem freien Willen entsprechend sollte der Mensch sein höchstes Ziel, das der Schöpfer ihm gesetzt, nämlich das bonum actu infinitum, *frei* wählen. Das war nur möglich, wenn Gott auf Erden für den Menschen ein bonum *particulare* blieb [4], denn nur das kann er wählen bzw. nicht wählen. Gott mußte also in der natürlichen Ordnung zum *Materialobjekt* des Willens gehören. Aber der Urheber der Natur und Übernatur verband beide harmonisch. Weil das bonum universale das Formalobjekt des Willens ist und als bonum infinitum in potentia in keinem begrenzten Gute seine Verwirklichung findet, strebt der Wille über alle irdischen bona particularia, also über die Naturordnung hinaus, nach einem unendlichen Gute. Anderseits ist zwischen dem infinitum in potentia und Gott, dem infinitum in actu, *keine natürliche Proportion*. Gott als solcher kann also, weil er über der Natur jedes kreatürlichen Wesens steht, « supra naturam omnis creaturae » [5], nie ein bonum connaturale, nie das natürliche Objekt des menschlichen Willens sein, sondern nur ein bonum supernaturale [6]. So hat die wunderbare Vorsehung, die selbstverständlich das Dasein Gottes voraussetzt, die Natur zur Übernatur hingeordnet.

[1] I 59, 1 ad 1. [2] I 89, 1.

[3] So ist auch das ens in se immer das eigentümliche Objekt des Verstandes, aber insofern der Verstand mit dem Leib verbunden, das ens in se in materia, d. h. in quidditate rerum sensibilium.

[4] De Malo, 3, 3. [5] I-II 5, 5; C. G. III 52. [6] C. G. III 54.

So konnte der unvergleichliche Aquinate sagen, unsere vollkommene Glückseligkeit sei nicht etwas Natürliches, wohl aber das Ziel der Natur, « non est aliquid naturae, sed naturae finis »[1]. Und wiederum : « Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis ... Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. »[2] Und wiederum : Wie Gott allein Tote erwecken, Blinde sehend machen kann, weil diese Werke die Naturordnung übersteigen, so kann er allein selig machen[3].

Für uns ist es daher zweifellos, daß niemand eine natürliche, innerliche, notwendige Hinordnung des menschlichen Willens zu Gott, dem unendlichen Gute, nachzuweisen imstande ist, es sei denn, daß er das Dasein Gottes als Wirkursache der Dinge für den Beweis bereits voraussetze. Folglich ist ein selbständiger Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben des Menschen absolut unmöglich.

Wir konnten uns in unseren bisherigen Darlegungen in jedem Punkte auf Thomas von Aquin stützen. Das dürfte uns von der Verpflichtung befreien, über die viel diskutierte *Stellung des Aquinaten* zur Frage noch vieles beizufügen, und zwar umsomehr, als wir grundlegende Momente unserer Position gerade aus jenen Stellen des Aquinaten nachzuweisen imstande waren, welche unsere Gegner für ihre These angeführt hatten. Wir erinnern beispielsweise nur an Summa Theol. I 60, 5.

Vielsagend ist es auch, daß Thomas allda, wo er sich ex professo mit den Gottesbeweisen beschäftigt, unser Glückessehnen zu Gott erwähnt, es aber nirgends in den Katalog der Gottesbeweise aufnimmt, ihm im Gegenteil gerade das abspricht, worauf sich die Verteidiger dieses sogenannten Gottesbeweises stützen und stützen müssen. Sie sagen : Der menschliche Wille strebt naturnotwendig und unauslöschlich zu Gott selbst, als bonum actu infinitum, unserem höchsten Glück und Ziele. Die These des hl. Thomas lautet : Der naturnotwendige Glückstrieb des Willens geht nicht auf Gott in sich, sondern auf das Glück im allgemeinen, das bonum in communi, das nur ein Abbild Gottes, « similitudo eius », ist[4]. Man prüfe, ob wir nicht richtig interpretieren, und ob wir nicht immer im gleichen Sinne gesprochen !

Mit Vorliebe hat man sich auf die zwei ersten Quaestionen der Summa Theol. I-II, berufen[5]. Der Umstand, daß man es nie wagte,

[1] I 62, 1. [2] I 62, 4. [3] I-II 5, 6.
[4] I 2, 1 ad 1 ; C. G. I 11 ; Verit. 10, 12 ad 5.
[5] Gredt, Elementa, 205 ; Garrigou-Lagrange, Dieu, 304.

aus bestimmten Stellen den genauen Nachweis für den Glückseligkeitsbeweis, der nicht schon die Gottesbeweise der prima pars voraussetzte, zu erbringen, ließ vermuten, daß man der Sache nicht so ganz sicher war. In der Tat wird man dort einen derartigen Gottesbeweis vergeblich suchen. Nirgends auch nur eine Andeutung, daß Gott als solcher das eigentümliche Objekt des menschlichen Willens wäre. Das ist auch hier das bonum universale [1]. Und gerade in dem Artikel, auf den man sich beruft, weil Thomas dort vom desiderium naturale felicitatis spricht, setzt er schon die Engellehre und Kreation und a fortiori das bereits bewiesene Dasein Gottes voraus [2].

In unsere vorliegende Kontroverse hat auch Otto Böhm eingegriffen. Er teilt meine Ansicht, daß ein Glückseligkeitsbeweis für das Dasein Gottes in der Summa theologiae des Aquinaten kaum nachweisbar sei [3]. Aber, so meint er, in C. G. III, cc. 1-63 dürfte wohl, nicht zwar ausdrücklich, aber einschlußweise, der gesuchte Gottesbeweis enthalten sein [4]. Dort soll Thomas, besonders in den Kapiteln 44, 48 und 57, hinreichend klar andeuten, daß einem naturale desiderium deshalb Zielsicherheit zukomme, weil das Prinzip : « die Natur tut nichts umsonst », natura nihil facit frustra, ohne vorausgesetztes Dasein Gottes allgemeine Geltung habe [5].

Allein richtiger ist es wohl zu sagen, Thomas setze auch hier überall das bewiesene Dasein Gottes einschlußweise schon voraus. Das sagt er übrigens in C. G. III, c. 50 ausdrücklich : « Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia, quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. » Wer an dieser unserer Auffassung noch zweifelt, den bitten wir, das 9. Kapitel des ersten Buches Contra Gentes zu lesen. Dort teilt der Aquinate seine philosophische Summa in die vier Bücher ein und sagt : « Inter ea vero, quae de Deo secundum seipsum conside-

[1] I-II 2, 8 : Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum : ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale.

[2] Das ist schon in corp. art. der Fall und wieder ad 1, wo Thomas auf das desiderium naturale Bezug nimmt und von der Natur der Engel und von Gott als Wirkursache alles Guten spricht, und zwar als existierende. Auf die letzte Stelle hat Otto Böhm in seinem sehr interessanten Artikel : « Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas » (Divus Thomas 4 [1926] 319-326) hingewiesen.

[3] A. a. O. 320-323. [4] A. a. O. 326. [5] A. a. O. 325-326.

randa sunt, praemittenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio, qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur. » Und nachdem er im zweiten Buche den Hervorgang alles Kreatürlichen aus Gott behandelt, beginnt er das dritte Buch über Gott als letztes Ziel, fast wie zum Überfluß, nicht ohne auf die im Anfang des ersten Buches gegebenen Gottesbeweise noch speziell zurückzuverweisen [1].

Hat man den größten Synthetiker des 13. Jahrhunderts nicht ein wenig unterschätzt, indem man glaubte, er hätte zuerst im Anfange der Summa theologiae ex professo das Dasein Gottes bewiesen und dann auf einmal im zweiten Teil derselben Summa wieder einen neuen selbständigen Gottesbeweis erbracht ; und er hätte wiederum zu Beginn der philosophischen Summa mit einem ungeheuren Aufwande die Existenz Gottes bewiesen und dann im dritten Buche derselben Summa, ohne Rücksicht auf das Frühere, einen neuen eigenen Gottesbeweis konstruiert ? Wer Thomas als gewaltigen Synthetiker gebührend einschätzt, wird das nicht annehmen können.

Mag man den Gottesbeweis aus dem menschlichen Glückessehnen fassen wie man will : er wird immer das bereits bewiesene Dasein Gottes als erste Wirkursache voraussetzen. Und deshalb ist er eben kein Gottesbeweis. Für uns ist die Gedankenreihe, die wir eingangs andeuteten : *Gott, der Geist, schuf die Seele als Geist nach seinem Geiste für seinen Geist,* auch in der Erkenntnisordnung die einzig richtige. Folgerichtig setzt der Glückseligkeitsbeweis den Beweis für das Dasein der ersten Wirkursache schon voraus. Ich stehe also, wie ehedem, auf dem Boden meines verehrten Lehrers Norbert Del Prado O. P. : es gibt keine *Sexta via!*

[1] C. G. III 1.

§ 7

Die analoge Erkenntnis Gottes

Es kann niemand überraschen, wenn wir unserer Darstellung der Gottesbeweise einige kurze Ausführungen über die analoge Gotteserkenntnis folgen lassen. Die beiden Probleme bedingen einander. Es ist in gewissem Sinne sogar schwer zu unterscheiden, welchem von beiden der Vortritt eingeräumt werden sollte, gehört doch der wissenschaftliche Aufstieg zur Existenz eines ersten Wesens, einer ersten Ursache selbst schon in das Gebiet der analogen Erkenntnis. Von analogen Begriffen ausgehend, mittels höchster analoger Beweisprinzipien fortschreitend, kann er folgerichtig erkenntnistheoretisch nur zu einem analogen Resultate führen. Analog sind die beiden Grundbegriffe « Ursache » und « Wirkung », von denen alle Gottesbeweise schließlich ausgehen. Analogen Charakter hat infolgedessen auch das Kausalprinzip, das sich wieder auf die noch höheren analogen Prinzipien der Identität und des Widerspruches stützt.

Damit haben wir die eminente *Bedeutung* unseres Problems bereits berührt, aber nur « berührt ». Der Leser muß es sich selber weiter ausdenken, was es für die ganze Metaphysik für Folgen hätte, wenn jemand den Wert der analogen Erkenntnis in Zweifel zöge oder auch nur die Analogie in einem unrichtigen Sinne auffaßte. Wo hätte das aristotelische Prinzip [1]: « Parvus error in principio magnus est in fine », das Thomas an die Spitze seines tiefsinnigen Opusculums « De ente et essentia » stellt, berechtigtere Anwendung ? Die Tragweite der Analogielehre für die ganze Metaphysik hat Cajetan also charakterisiert : « Est eius (analogiae) notitia necessaria adeo, ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere. » [2] Die Bedeutung dieser Lehre sowohl für die Metaphysik im allgemeinen als auch und besonders für die natürliche Theologie hat I. Ramírez O. P. prägnant begründet : « Sane

[1] De Caelo I 5, 271 b 8 s. u. 13 (II 372, 12 s. u. 17).
[2] De nominum analogia, c. 1, ed. Zammit (Romae 1934) 3.

quidem, quum obiectum proprium Metaphysicae sit ens in quantum ens, quod analogum est, plane infertur nullam notionem metaphysicam non esse analogam ; iterum, quia notio entis analogice dicitur de Deo et creaturis ... omnino sequitur, notiones theologicas omnes analogas esse. »[1] Was uns aber die ganze fundamentale Tragweite der analogen Gotteserkenntnis am lebhaftesten zum Bewußtsein bringt, ist das, daß nur sie uns sowohl vor dem Agnostizismus als auch vor dem Monismus bewahren und zu einer wirklich realen, wenn auch unvollkommenen Gotteserkenntnis führen kann. Damit haben wir den Kernpunkt des Problems und seine fast erschütternde Tragweite aufgezeigt.

Leider ist die *Entwicklungsgeschichte* der Analogielehre noch nicht geschrieben. Sie würde Bände füllen. Das Beste, was hierüber geleistet wurde, hat wohl der scharfsinnige Ramírez geboten. Er hat wichtige Grundlinien, die von Aristoteles durch Alexander von Aphrodisias, Simplicius, Porphyrius, Augustin, Averroes auf Thomas von Aquin kommen, aufgedeckt und sie in ihrer Entwicklung bis zur späteren Thomistenschule weiter verfolgt. Bleibenden Wert wird stets Cajetans Schrift « De nominum analogia » beanspruchen können, während die Stellung des Suárez, zwischen Thomas und Duns Scotus lavierend, Verwirrung in die Köpfe brachte. Verwirrend und von den fatalsten Konsequenzen ist es vor allem, wenn man die heutigen phänomenalistischen Analogien und Analogiebeweise, die alle, vermöge ihrer Natur, weil sie nur in einer äußeren Dingähnlichkeit begründet sind, schon beim Stagiriten nur zum Wahrscheinlichkeitsbeweis (syllogismus dialecticus) gehören, mit der metaphysischen, weil entitativen Analogie verwechselt. Davor sei jetzt schon gewarnt. Sie sind noch weniger identisch als « Gleichnis » und « Gleichung », die man auch verwechselt und die doch sehr verschieden sind.

Erfreulich ist es, wie heutzutage das Interesse für die thomistische Analogielehre überraschend lebhafter geworden ist. Das beweisen nicht bloß die vermehrte Aufmerksamkeit, die man dem Problem in den philosophischen Handbüchern schenkt, sondern vorzüglich auch die Spezialabhandlungen. Nennen wir beispielsweise die von Karl Feckes[2]

[1] De analogia sec. doctrinam aristotelico-thomisticam (Matriti 1922 ; Extract. ex : La Ciencia Tomista 1921-22) 2.

[2] Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung, in : Probleme der Gotteserkenntnis (Veröffentlichungen des kathol. Institutes für Philosophie, Albertus Magnus-Akademie zu Köln, II/3, Münster 1928) 132-184.

und Joseph Habbel[1], Untersuchungen, die sich spezifisch mit der Analogielehre des hl. Thomas beschäftigen. Überragend ist, was Le Rohellec C. Sp. S.[2] über den gleichen Gegenstand veröffentlicht hat. Über die Rolle der Analogie auf dogmatischem Gebiet hat Penido[3] Gründliches geschrieben.

Zeit und Raum zwingen uns zur Beschränkung. Unsere Einstellung auf Akt und Potenz im Thomismus gestattet uns diese Einschränkung bis zu einem gewissen Grade. Was uns vor allem als Ziel vor Augen schwebt, ist die Untersuchung über den wissenschaftlichen Wert der analogen Gotteserkenntnis. Diese Untersuchung bedingt aber ihrerseits wieder eine gedrängte Ausführung über das Wesen und die Arten der Analogie. All dem werden wir eine Auseinandersetzung über die notwendigen Voraussetzungen der Analogielehre vorausschicken.

a) Die notwendigen Voraussetzungen der Analogie

Zu den Grundvoraussetzungen einer wirklich realen, analogen Gotteserkenntnis rechnen wir zwei: die reale Vielheit der Dinge und ihre Einheit im transzendentalen Sein.

α) *Die reale Vielheit der Dinge*

Wir heben diese Voraussetzung aus einem besonderen Grunde an erster Stelle hervor. Wir möchten zeigen, daß dieses thomistische Lehrstück, das wir Analogielehre nennen, nicht, wie viele meinen, etwas aus der Luft Gegriffenes oder in der Luft Hängendes ist. Wir möchten betonen, daß die Analogietheorie, richtig aufgefaßt, vielmehr in der Erkenntnis der *sichtbaren Erfahrungswelt* tief verwurzelt ist. Damit erhält dann ihre Anwendung auf Gott eine solide Grundlage. Nebenbei werden wir bereits hier eine Analogieart, die analogia inaequalitatis, ausscheiden, die öfters mit der wahren Analogie verwechselt wurde, trotzdem sie mit ihr nichts zu tun hat. Doch möchten wir in Verbindung mit ihr über ein viel vernachlässigtes Stück Thomismus, den thomistischen *Individualismus*, mehreres sagen, was der Analogie, wie sie heutzutage vielfach genommen wird, nicht ganz fremd sein dürfte.

[1] Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin (Regensburg 1928).

[2] De fundamento metaphysico analogiae. Divus Thomas (Piac.) 29 (1926) 79-101, 661-691; 30 (1927) 298-319.

[3] Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique (Bibl. thom. 15, Paris 1931).

Die Existenz der realen Dingvielheit ist eine unleugbare Tatsache. Ohne sie könnte ich hier nicht schreiben. Ohne sie kein Werden, keine irdische Tätigkeit und keine Veränderung, wie schon Aristoteles den Eleaten gegenüber so scharf betonte [1]. Ebenso evident ist es, daß jede Vielheit, jedes Werden und jede Veränderung eine Mischung von *Akt* und *Potenz* ist [2]. Nicht weniger evident ist es aber auch, daß jede wahre Analogie in allererster Linie eine Mehrheit, d. h. Vielheit verschiedener Dinge voraussetzt. Da wir in der Analogie unter demselben Namen einen Ideeninhalt von mehreren weder in einem absolut identischen noch in einem absolut verschiedenen Sinne aussagen, sondern nur nach einer Verhältnisidentität, ist es einleuchtend, daß jede Analogie als erste Bedingung eine sachliche Vielheit von Dingen voraussetzt. Damit hätten wir eigentlich schon, was wir suchten.

Aber vielleicht läßt sich aus der Vielheit der Weltdinge noch Bestimmteres herausholen.

Schon die Alten — und die Modernen machen es ihnen genau nach — haben bei ihrer sprachlich-begrifflichen Erfassung der Vielheit der Weltdinge sehr oft mit dem gleichen Namen begrifflich absolut verschiedene Dinge bezeichnet. So, wenn man den Namen « Hund », der einer bestimmten Klasse von Tieren wirklich zukommt, dem « Großen Hunde » unter den Sternbildern gibt, oder den Namen « Leo », der an sich dem Könige der Tiere zukommt, einem Menschenknirpslein, das weder physisch noch psychisch etwas Löwenartiges hat. Daraus entsteht dann die berühmte *Aequivocatio*, die Zwei- und Verschiedendeutigkeit desselben Terminus.

Bekanntlich hat schon der Meister von Stagira und nach ihm Thomas diese Zuteilungen definiert : « Quorum nomen solum commune est, ratio autem substantiae seu rei significatae per nomen diversa. » [3] Mit Recht haben bereits die Alten, wie Clemens von Alexandrien [4] und Porphyrius [5], diese Zuteilung eine rein « zufällige », « ex fortuna », genannt, weswegen die Scholastik von einem « aequivocum a casu » spricht [6].

[1] Phys. I 8 s., 191 a 23 ss. (II 258 ss.).

[2] Met. X 9, 1066 a 25 (II 595, 41) ; Phys. III 1-3, 200 b 12 ss.

[3] Categ. 1, 1 a 1 s. (I 1 s.) : ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. Vgl. THOMAS, Met. IV, lect. 1, n. 535.

[4] Stromata, l. 8, c. 8.

[5] Vgl. RAMÍREZ, a. a. O. 23.

[6] C. G. I 33 ; I Sent. d. 35, a. 4.

Dieser Zuteilung steht bekanntlich die *Univocatio*, « Eindeutigkeit », « Gleichdeutigkeit », diametral gegenüber ; denn in ihr geben wir, indem wir verschiedene Dingklassen unterscheiden, im Rahmen derselben Klasse allen ihren Gliedern nicht bloß denselben Namen, sondern auch den gleichen durch den Namen bezeichneten Sinn, Begriffsinhalt, die gleiche Wesenheit : « Quorum et nomen commune est et ratio substantiae seu rei significatae per illud nomen eadem est. »[1] So, wenn wir mit dem Namen « Mensch » seinen Begriffsinhalt « vernünftiges Lebewesen » allen Einzelmenschen zuerteilen. Wir gehen hier noch nicht näher auf das Wesen der Univocatio ein. Sie ist die nächste Grundlage der wissenschaftlichen Gesetze und damit der Wissenschaft selbst. Aber was wir hier betonen müssen, ist dies : wer diese klassenmäßige Unterscheidung und gegenseitige Abgrenzung der Dinge leugnet, bedroht die tatsächliche Vielheit der Weltdinge selbst. Hätten alle Dinge dieselbe Wesenheit, denselben sachlichen Inhalt, dann wäre es um die Vielheit geschehen. Die reale Vielheit und Verschiedenheit der Weltdinge ist somit das reale Fundament der Univocatio.

Aber viel wichtiger ist hier eine dritte Zuteilungsart. Muß es, so fragen wir weiter, wenn wir die reale Dingvielheit ins Auge fassen, zwischen Aequivocatio und Univocatio nicht noch ein Drittes geben ? Wir meinen ja. Sind wir berechtigt, das « Sein » — das Gleiche gilt auch von der Wahrheit, Gutheit und von allen transzendentalen Begriffen — dem Steine, der Pflanze, dem Tiere, dem Menschen zuzuerteilen ? Wenn nicht, dann sind sie überhaupt nicht, weil sie kein Sein haben. Wenn ja, in welchem Sinne ? Allem : Stein, Pflanze, Tier, Mensch, im gleichen Sinne ? Dann haben sie alle das gleiche Sein, also sind sie nicht verschieden, also gibt es wieder keine Vielheit der Weltdinge. Folglich muß es, gestützt auf die tatsächliche Vielheit der Weltdinge, ein Mittleres zwischen Univocatio und Aequivocatio geben, und das ist eben die *Analogia* : « Quorum nomen commune est et secundum illud nomen definitio rei partim eadem, partim diversa. »[2] Sowohl der Stein als die Pflanze und das Tier und der Mensch nehmen am Sein teil, aber nicht im gleichen Ausmaße[3]. Schon jetzt geht aus dem Gesagten klar hervor, *daß die Analogielehre von der*

[1] Categ. 1, 1 a 6 s. (I 1, 7) : ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός.

[2] I 13, 5 ; Eth. I, lect. 7, n. 95.

[3] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

Vielheit der Weltdinge gefordert wird und daher in derselben realen Vielheit stark und tief verankert ist. Das wollten wir oben nachweisen.

Hier ein kurzes Wort über die sogenannte *Analogia inaequalitatis*, die eigentlich zur Univocatio gehört. Auf sie hat schon Aristoteles [1] angespielt. Thomas [2] nennt sie eine Analogie « secundum esse et non secundum intentionem ». Spätere nannten sie « physica ». Cajetan [3] gab ihr den heutigen Namen und beschrieb sie : « Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata. » Mit dem ihm eigenen Scharfsinne hatte schon Aristoteles [4] bemerkt, daß kein Gattungsbegriff, da er als solcher die Vielheit seiner Artbegriffe nur latent, d. h. potentiell enthält, ein einheitliches Ganzes, d. h. ein ganzes Naturding, wie es in der physischen Ordnung vorkommt, ausdrückt : τὸ γένος οὐχ ἕν τι, ἀλλὰ παρὰ τοῦτο λανθάνει πολλά. Folglich ist jede Gattung in der *physischen* Ordnung durch die ihr untergeordneten Arten verschieden, « inaequaliter », vollkommener und unvollkommener partizipiert, je nach ihrer Art. So der Gattungsbegriff « animal » in bezug auf Mensch und Tier. Diese Betrachtungsweise ist die des Naturphilosophen oder des Metaphysikers, der als solcher die Seinsweise ins Auge faßt [5]. Dennoch wird der Gattungsbegriff von allen Arten und jede Art von dem ihm Untergeordneten nach der gleichen Definition, also eindeutig, univoce, ausgesagt. Folglich haben wir da überall, wie Aristoteles [6] selber betont, doch nur Univocatio, und der Logiker muß es so auffassen [7]. Daher die Definition : « Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata. » Merkwürdig ist es, daß die meisten Thomisten diese analogia inaequalitatis nur auf die höheren Genera anwenden. In Wirklichkeit gilt sie von jedem Genus, wie Cajetan [8] echt aristotelisch betont.

Hier nun ein Wort über ein altes, aber viel mißachtetes Stück Thomismus, den *thomistischen Individualismus!* Wie oft mußte ich es selber, sogar in öffentlichen Versammlungen hören : Thomas hat,

[1] Phys. VII 4, 249 a 22 (II 340, 18).
[2] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[3] De nominum analogia, c. 1, ed. Zammit, 6.
[4] Phys. VII 4, 249 a 22 (II 340, 18).
[5] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[6] Ib. 249 a 25 (340, 21).
[7] I Sent., l. c.
[8] De nominum analogia, c. 1, ed. Zammit, 8.

im Gegensatz zu Duns Scotus, das Individuum und daher den Individualismus vernachlässigt. Da liegt seine Schwäche, so wie in der Metaphysik seine Stärke zu suchen ist! Und es ist fast schmerzlich zu bekennen, daß es Thomisten waren, die diesen Vorwurf verschuldet haben. Sie haben den berühmten Satz: « Substantia non suscipit magis et minus » absolut mißverstanden. Sie haben zwar selbstverständlich zugestanden, daß Verstand und Wille wie die übrigen Fähigkeiten in den Einzelmenschen, Petrus und Paulus, verschieden und von verschiedener Vollkommenheit sind, denn: « qualitas suscipit magis et minus ». Aber sie bestreiten, daß die individuellen Substanzen ein und derselben Art substantiell verschieden und von substantiell verschiedener Vollkommenheit sind. Mit anderen Worten, man hat die verschiedene physisch-individuelle Participatio der spezifischen Substanz in den Individuen in Abrede gestellt. Man tat es, gestützt auf das Axiom: « Substantia non suscipit magis et minus. »

Dennoch ist diese *substantiell verschiedene Partizipation* ein und derselben spezifischen Natur in den Individuen, wie J. Gredt O. S. B. betont [1], eine unleugbare Tatsache. Damit wollen wir also sagen: die Seele des Petrus und der Leib des Petrus und folgerichtig die individuelle Natur des Petrus ist substantiell von verschiedener Vollkommenheit als diejenige des Paulus. Und hierin liegt der wahre thomistische Individualismus, nicht in einer bloß akzidentellen Unterscheidung der Vollkommenheit.

Damit haben wir schon in der Formulierung unseres Standpunktes auf die Distinctio hingewiesen, die manche Thomisten vergessen zu haben scheinen, und die ihre Schwierigkeiten lösen könnte. Kein wahrer Thomist leugnet das Axiom: « Substantia non suscipit magis et minus. » [2] Aber er weiß, daß das nur für das *spezifische* Sein der Substanz gilt, nicht für ihre individuell-physische Teilnahme am spezifischen Sein. Ob ein Einzelmensch substantiell mehr oder weniger vollkommen sei nach Leib und Seele, ändert doch an dem Wesen, an der Definition des Menschen als solchen nichts. Der wahre Thomist weiß, was der Aquinate selbst sagt: « Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa, quae est

[1] Elementa philos. arist.-thom. I (Frib. Br. [7]1937) 418.

[2] I 76, 4 ad 4: Esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit ... unde impossibile est, quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Dasselbe Spir. Creat. a. 3 ad 13.

secundum principia formalia »[1]; oder wie Cajetan[2] sagt: « Quae ex principiis definitivis constat. » Und diese Unterscheidung machen beide, Thomas und Cajetan, gerade in Anwendung auf unser Problem. Wie soll man sich überhaupt, so fragen wir, die Individuàtion denken, wenn dieselbe das substantielle Sein der Individuen nicht berührt? Haben wir dann nicht so ziemlich genau die Theorie der monistischen Ultrarealisten, eines Scottus Eriugena, Wilhelm von Champeaux, die da behaupteten, die Einzelmenschen unterschieden sich nur akzidentell? Dann freilich wäre es nicht weit her mit dem thomistischen Individualismus. Dann häuften sich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten. Daß Verstand und Wille und die verschiedenen Sinnesfähigkeiten im Menschen — zwar auch nicht spezifisch, aber physisch — ganz verschieden und von ganz verschiedener Vollkommenheit sind[3], müssen auch die Gegner zugeben. Sonst würden sie auch noch die wichtigsten akzidentellen Unterschiede zwischen den Individuen aufheben. Nun aber sind die Seele und das Kompositum aus Seele und Leib das Subjekt und die Ursache, « causa », aller menschlichen Fähigkeiten[4]. Wie will man nun, ohne das Kausalprinzip zu verletzen, die individuell ganz verschiedenen Vollkommenheiten der Seelenfähigkeiten erklären, ohne sie auf individuell verschieden vollkommene Seelen und Einzelnaturen zurückzuführen?

Wenn dagegen die Individuation das substantielle Sein selbst erfaßt, dann hat die individuelle Substanz als solche, weil sie individualisiert und von jeder anderen verschieden ist, physisch ihr eigenes Sein und folglich ihre eigene, von jeder anderen verschiedene Vollkommenheit, denn die Vollkommenheit folgt dem Sein. Dann ist zwischen zwei Individuen zwar kein spezifischer, wohl aber ein physisch oder *numerisch substantieller* Unterschied. Logisch muß dann auch die substantielle Form eines Individuums mit dem ihr entsprechenden

[1] C. G. II 81: Dicendum quod differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Vgl. I 85, 7 ad 3.

[2] In de ente et essentia, q. 14, ed. LAURENT (Taurini 1934) 193: Aliud enim est dicere: omnis distinctio formalis est specifica, aliud omnis distinctio formarum. Distinctio enim formalis, cum sit illa, quae ex principiis definitivis constet, specifica est ... Distinctio autem formarum, cum sit, undecumque inter formas divisio accidat, in duas animas separatas, invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatae sunt.

[3] I 85, 7. [4] I 77, 6 u. ad 2.

Stoff — Materie — numerisch substantiell von jeder anderen unterschieden sein ; denn aus ihnen entsteht ja die Individualnatur. Die konstituierende Ursache dieser ganzen Individuation aber ist das Individuationsprinzip, und das ist im Thomismus die materia quantitate signata. Darnach ist die individuelle Form dadurch individualisiert, daß sie, zum Unterschiede von jeder anderen, nach ihrem substantiellen Sein zu diesem Stoffe hingeordnet und ihm angepaßt ist, und selbst die geistige Menschenseele wird von Gott mit dieser substantiellen Hinordnung für diesen Leib geschaffen. Aus beiden dann, d. h. aus dieser Form und diesem Stoffe, entsteht diese Individualnatur, verschieden von jeder anderen, sonst wäre sie ja nicht individualisiert. Sie aber ist wieder physisches Subjekt und Ursache der physisch ganz eigentümlichen Fähigkeiten dieses Menschen, der nach Denken und Wollen und Fühlen, nach seinen physischen, psychischen, intellektuellen und moralischen Veranlagungen — zwar nicht wesentlich, aber individuell — von jedem anderen unleugbar sich unterscheidet. In einem kurzen Satze können wir alles, was wir soeben sagten, zusammenfassen : *Jeder Mensch ist physisch substantiell eine ganz eigene verschiedene Partizipation der menschlichen Natur.* [1]

Ist diese These wirklich *altthomistisch* ? Man prüfe sie ! Man wird sich überzeugen, daß Thomas und Cajetan die Individuation ganz in diesem Sinne aufgefaßt haben [2].

Schon der Satz : « Natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia » [3], « die allgemeine — also spezifische — Natur wird durch die Individualprinzipien verschieden und vervielfältigt », scheint doch klar zu sagen, daß die spezifische Natur selbst durch die Individuation eine Teilung und Vervielfältigung erlebe. Und wenn man bedenkt, daß Thomas diesen Satz in dem Artikel aufstellt, wo er gegen die averroistisch-sigerische, physisch-gemeinsame Menschenseele (intellectus numerice unus) kämpft, dann springt die Wichtigkeit unserer Behauptung geradezu in die Augen. Wieder ist es

[1] Auch auf die qualitas hat das Prinzip : « suscipit magis et minus », wenn sie spezifisch gefaßt wird, keine Anwendung. Wenn der einen und anderen species der Qualität — es gilt nicht von allen — das « magis » und « minus » besonders zukommt, so hat das seinen Grund in der besonderen Wandelbarkeit derselben in der physischen Ordnung.

[2] Ich verweise bei THOMAS speziell auf C. G. II 81 ; bei CAJETAN, In de ente et essentia, q. 14.

[3] I 76, 2 ad 3.

Thomas [1] selber, der da sagt : die individualisierten Dingformen sind individuell verschieden je nach der Materie, von der sie individualisiert werden : « Sunt enim diversorum individuorum diversae formae secundum materiam diversificatae », und Cajetan [2] lehrt dasselbe. Wieder ist es Thomas — und im Einklang mit ihm Cajetan [3] —, der selber lehrt, die Individualformen und daher auch die Seele seien verschieden, je nach der *substantiell verschiedenen Hinordnung oder Anpassung* zu *diesem* oder *jenem* Körper [4]. Daher auch der thomistische Satz : « Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam » [5], und der andere Satz : die Kinder gleichen den Eltern auch in seelischer Hinsicht [6]. Endlich proklamiert Thomas ganz im Sinne des Gesagten formell den substantiellen Unterschied zwischen zwei Individuen derselben Spezies und trotz ihrer spezifischen Einheit : « Multitudo igitur animarum ... consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius, non tamen ista diversitatis procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae ... sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora : haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii et sic de omnibus. » [7] Ja mehr noch ! Mit einer fast verblüffenden Schärfe sagt Thomas sogar : Die individuelle Wesenheit dieses Feuers ist eine andere als die jenes Feuers, obgleich sie spezifisch derselben Art angehören : « Constat enim, quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis nec alia forma secundum speciem. » [8]

[1] I 85, 7 ad 3.

[2] Ib. q. 14, ed. LAURENT, 192 : Unde haec anima ab illa primo differt, quia haec est proprius actus huius corporis, illa vero proprius actus alterius.

[3] Ib., 192 : Nos autem, peripatetica fundamenta sequentes, animam individuari commensuratione substantiali ad hoc corpus dicimus ... Cum ergo dicitur, quod animae suis commensurationibus individuantur, intelligendum est commensurationibus substantialibus, quae sunt res absolutae a terminis, etsi non a receptivis.

[4] Pot. 3, 10 : Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit, quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut eorum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat. Dasselbe a. 9 ad 7 ; C. G. II 81 ; Spir. Creat. a. 9 ad 4.

[5] I 85, 7. [6] C. G. II 81. [7] C. G. II 81.

[8] C. G. II 81. CAJETAN, In de ente et essentia, q. 14, ed. LAURENT, 192 : Sic quoque de essentia huius animae est commensuratio ad hoc corpus.

Ich denke, angesichts dieser Belege aus Thomas und Cajetan durften wir unsere Auffassung von der *konkret substantiellen Verschiedenheit* und *Vollkommenheit der Individuen* ein und derselben Art berechtigterweise ein altthomistisches Lehrstück nennen. Dieselbe Auffassung wurde übrigens naturphilosophisch von Matthias Thiel O. S. B. [1] in einer ganz gründlichen Arbeit verteidigt.

Völlig unerklärlich ist es uns, wie man immer noch den Individualismus des Johannes Duns Scotus gegen den des hl. Thomas ausspielen kann. Weiß man denn gar nicht, was er in dem sicher echten Opus Oxoniense, l. II, d. 3, q. 1-7 geschrieben hat ? Bei ihm ist im Individuum selbst die forma substantialis als solche communis, und ebenso die Materia und die aus beiden resultierende natura specifica, die erst durch die hinzutretende Haecceitas, nicht in sich, individualisiert werden ; denn sie bleiben de se das, was sie in sich sind [2]. Bei Thomas ist im Individuum die Form verschieden individualisiert, gleichfalls die Materie und konsequent die aus ihnen bestehende Natur des Dinges, wie wir soeben sahen. Wer ist also dem Individualismus gerechter geworden, Thomas oder Scotus ? Hat man vielleicht beim « Doctor Subtilis » « Individualismus » und « Voluntarismus » miteinander verwechselt ? Aber das wären doch zwei ganz verschiedene Fragen !

Wir machen hier keinen Versuch, von der *Bedeutung* des thomistischen Individualismus ein auch nur annähernd entsprechendes Bild zu entwerfen. Wir müßten dabei in alle möglichen theoretisch-praktischen Wissenszweige, wie Psychologie, Medizin, Moral, Physiologie, Soziologie, Pädagogik usw., eingreifen, wo man uns die Kompetenz mit Recht absprechen könnte. Wir unterschätzen auch keineswegs den Einfluß des Spezifischen. Er ist in jedem Einzelmenschen grundlegend und leitend. Aber das Spezifische spielt seine Rolle immer in einer besonderen individuellen Partizipation der spezifischen Natur, die in diesem und in jenem Menschen substantiell-physisch eine andere ist und daher eine verschiedene, mehr oder weniger vollkommene. Wer

[1] Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. Divus Thomas 6 (1928) 177-195, 404-430.

[2] Man vergleiche vor allem Opus Oxon. II, d. 3, q. 6 ; dasselbe lehrt er übrigens auch Opus Oxon. III, d. 22, q. unica. Dazu J. Kraus, Die Lehre des Johannes Duns Scotus O. F. M. von der Natura communis (Studia Friburgensia, Freiburg Schw. 1927) 43 ff. Kraus hat vor allem das Verdienst, daß er den jetzigen Text des Oxoniense in Handschriften nachgeprüft hat.

den Einzelmenschen nicht als eine kleine Eigenwelt für sich, als eine eigene, von jedem anderen Menschen verschiedene Einzelsubstanz, die aus diesem Leibe, dieser Seele, als diese Individualnatur mit diesem physischen Seinsgrad, mit diesen seelisch-körperlichen Anlagen hervorging, betrachtet, mit all dem, was sie durch die substantielle Erzeugung bei der Geburt mitbrachte oder nicht mitbrachte oder verstümmelt mitbrachte, der wird unseres Erachtens weder die eigenartigen Fähigkeiten noch die Leidenschaften und Tätigkeiten des Einzelmenschen auch nur einigermaßen richtig beurteilen. Was das erzieherisch und für das Urteil über die Verantwortlichkeit im höheren Bußgerichte oder vor dem bürgerlichen Forum für eine Tragweite hat, ist nicht zu Ende zu denken. Gott allein ist hierüber das absolut richtige Urteil vorbehalten. Uns macht dieser überwältigende Gedanke wenigstens vorsichtig, zurückhaltend und einigermaßen gerecht im Urteil über andere. Jeder von uns ist nur eine sehr relative Teilnahme am Idealmenschen oder an der spezifischen Menschennatur, die der Maßstab des ganzen Menschseins ist, die nur der inkarnierte λόγος als Mensch vollkommen partizipierte, während wir zum Ideal immer in verschiedenem Grade in potentia bleiben. Hier ließe sich auch das Problem vom « Übermenschen » — Philo von Alexandrien hat Jahrtausende vor Goethe und Nietzsche von einem ὑπεράνθρωπος gesprochen — verständnisvoll erklären.

Unsere Fassung vom thomistischen Individualismus würde vor allem auf die viel diskutierte *Frauenfrage* Licht werfen. Gegen den Altplatonismus und einige von ihm inspirierte altchristliche Schriftsteller sprechen Augustin und Thomas der Frau die Wesensgleichheit mit dem Manne zu : « idem secundum speciem » [1]. Dennoch schreiben beide dem Manne höhere Geistesschärfe zu [2]. Wie erklären sie das ? Hier gilt wieder das Prinzip : « Natura communis multiplicatur secundum principia individuantia. » [3] Nach seinen Individualprinzipien, die dem Weibe als solchem physisch eigentümlich sind, ist das Weib eminent passiv im Gegensatze zum Manne, der aktiv ist [4]. Damit stimmt die Physiologie überein. Daher die überragende Größe des Weibes auf dem Gebiete des Leidens, Opfers, der heldenmütigen Hingabe. Die Tat-

[1] I 92, 2 ad 2.

[2] I 92, 1 ad 2 : Naturaliter femina subiecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis.

[3] I 76, 2 ad 3.

[4] II Sent. d. 21, q. 2, a. 1 ad 2 ; C. G. III 123 ; in I ep. ad Cor. c. 11, lect. 3.

sache, daß es dann und wann Frauen gab und noch gibt, die durch ihre Geistesschärfe und ihr Regierungstalent Männer weit übertrafen, stößt das Gesagte nicht um. Die Stabilität ist zwar bis zu einem gewissen Grade auch bei den Individualprinzipien möglich und neben dem, was jedem Individuum allein eigen ist, tatsächlich vorhanden. Es gibt individuell Gemeinsames. Aber es ist nicht allgemein und daher nicht ausnahmslos, wie die Stabilität des Spezifischen.

Dieser letzte Gedanke führt mich zur Analogie zurück. Die lange Ausführung über den thomistischen Individualismus war nicht ganz ein Abweichen von unserem Thema, schon deshalb nicht, weil die Vielheit der Dinge, in der jede Analogie verankert ist, in der individuell-substantiellen Verschiedenheit der Individuen den krönenden Abschluß findet; sodann und vor allem, weil die rein äußeren Analogien und Analogieschlüsse, von denen die Modernen viel reden, in der Ähnlichkeit und dem Gemeinsamen des Individuellen mit dem Individuellen wurzeln. Das ist auch der tiefere Grund, daß solche Analogieschlüsse nie Beweise sein können, nie zwingende Beweiskraft haben können.

β) *Die Einheit der Vielheit im transzendentalen Sein*

Die wahre Analogie hat die sachliche Vielheit der Weltdinge zur notwendigen Voraussetzung. Aber ebenso gebieterisch verlangt sie die Einheit der Vielheit im transzendentalen Sein als unerläßliche Voraussetzung.

Indes präzisieren wir zuerst den Sinn unserer Behauptung. Welchen Sinn geben wir hier dem transzendentalen Sein? Was verstehen wir hier unter wahrer Analogie? Auf die erste Frage antworten wir also: Unter *transzendentalem Sein* verstehen wir hier nicht bloß das Sein selbst, den primitivsten und fundamentalsten aller Begriffe, sondern alle transzendentalen Begriffe, die ihm folgen, wie die Einheit und Wahrheit und Gutheit, oder die ihn konstituieren, wie Akt und Potenz, Wesenheit und Existenz, ja wir ziehen hier alle überkategorialen Begriffe, wie Ursache und Wirkung, in ihrer inneren unauflöslichen Verkettung mit dem Sein hinein. Mit einem Worte, wir reden hier von allen Transzendentalien in ihrer Verbindung mit dem Sein. Auf die zweite Frage antworten wir so: Eine *wahre Analogie* ist für uns nur jene, welche wissenschaftlich beweisenden Wert besitzt, und das ist nach den Gesetzen der Demonstration nur dann der Fall, wenn die Analogieglieder (analogata), trotz ihrer spezifischen oder generischen

Verschiedenheit untereinander, dennoch in einem Dritten irgendwie identisch sind, was wieder voraussetzt, daß dieses Dritte — das Analogon — jedem Analogiegliede, wenn auch nicht im gleichen Ausmaße, dennoch formell, entitativ und daher innerlich-notwendig zukommt. Nur diese Analogie ist eine wahrhaft metaphysische. Ohne jene innere notwendige Seinsverkettung fehlt dem Analogieschlusse der richtige Terminus medius und damit eben der beweisende, d. h. wissenschaftliche Wert. Ohne sie ist der Zusammenhang zwischen Analogon und Analogata, und folgerichtig unter den Analogata, rein akzidentell, und dann gilt das Wort des alten Meisters: « Mit dem Zufälligen hat die Wissenschaft es nicht zu tun », ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος [1].

Nun stelle ich die Frage: Gibt es im Reiche der *kategorialen* Begriffswelt, ohne eine Hinbeziehung zum Transzendentalen, eine derartige metaphysische Analogie, d. h. eine proportionale Seinseinheit, die eine Mehrheit verschiedener Dinge in einem Dritten formell und innerlich-notwendig verbindet? Ich glaube nicht. Zwar sind die Beispiele hie und da verwirrend und erwecken den Schein, wie wenn es so wäre. Erst nachträglich entdeckt man oft, daß versteckt doch wieder ein Transzendentales im Spiele ist. Wir können übrigens die Frage noch etwas genauer prüfen. Wir können die Dingverschiedenheiten im Anschluß an die fünf Praedicabilia auf fünf Klassen zurückführen, nämlich: generische, spezifische, artunterscheidende, eigentümliche und zufällige. Welche Einheit des Verschiedenen ist in diesen fünf Fällen möglich? 1. Die *generische Verschiedenheit* bezieht sich entweder auf die höchsten Gattungen, oder auf Gattungen, die als Arten unter einer höheren Gattung stehen. Welche Seinseinheit ist zwischen den höchsten Gattungen, die wir Kategorien nennen — Substanz, Qualität, Relation usw. —, möglich? Ohne Hinbeziehung zum transzendentalen Sein gar keine. Sie schließen sich im Gegenteil formell durch ihre Definitionen aus. Substanz ist nie Qualität noch Relation. Sie fallen unter die denominatio extrinseca. Eine Analogie gibt es hier nur, insofern sie an dem transzendentalen ens teilnehmen, denn die Substanz, Quantität und Qualität sind Sein. Hier verwirklicht sich also unsere These: nur das Transzendentale ermöglicht eine Analogie, ganz unleugbar. Wahr ist es auch, daß die genera und species und differentiae specificae einer Kategorie — z. B. der Qualität — mit den genera, species, differentiae

[1] Met. V 2, 1027 a 20 (II 536, 38).

einer anderen Kategorie — z. B. Substanz — absolut nichts zu tun haben, wie schon Aristoteles[1] betont hat. Sie schließen sich gegenseitig formell aus. Weiter! Können etwa Gattungen, die in ein und derselben Kategorie einer höheren Gattung untergeordnet sind, analog von einem Dritten ausgesagt werden? Mir scheint das ganz unmöglich. Die einzige höhere Seinseinheit haben die beiden verschiedenen Genera offenbar nur in dem höheren Genus, das aber eindeutig (univoce) von ihnen ausgesagt wird. Also gibt es auch hier keine Analogie! 2. Aber bei *spezifisch Verschiedenem*, z. B. Mensch und Tier, sind da Analogien nicht möglich? Äußere, akzidentelle, ohne Zweifel. Aber in bezug auf das innere, notwendige Sein des Menschen und Tieres, und nur das kommt bei der metaphysischen Analogie in Frage, ist eine analoge Seinseinheit in einem Dritten ganz unmöglich. Sie haben ihre einzig mögliche innere Seinseinheit in ihrem nächsten Gattungsbegriff, der univoce von ihnen ausgesagt wird, oder in einem höheren und wieder höheren Gattungsbegriff, z. B. Lebewesen, körperliche Substanz, die alle zur Univocatio gehören. 3. Wesentlich dasselbe gilt von den *artunterscheidenden Differenzen* (differentiae specificae), welche die Arten konstituieren und ihre Seinseinheit wieder im Genus haben und von dem, was unter der Art liegt, eindeutig ausgesagt werden. 4. Scheinbar größer ist die Schwierigkeit bezüglich des *eigentümlich Verschiedenen*. Zwar wird es von dem ihm Untergeordneten univoce ausgesagt wie die drei ersten Praedicabilia. Aber hier muß das Verhältnis der ersten Kategorie « Substanz » zu den neun accidentia praedicamentalia berührt werden. Alle Akzidenzien existieren nur in der Substanz, und zwar notwendig oder zufällig. Existieren sie notwendig in einer Substanz, so sind sie, gleichviel ob Quantität oder Qualität oder Relation usw., propria, d. h. notwendige Eigentümlichkeiten der betreffenden Substanzart. So gehört die Quantität notwendig zur körperlichen Substanz. Wäre es nun nicht möglich, daß ein und dasselbe Akzidens ein Proprium spezifisch verschiedener Substanzen wäre und daher von ihnen analog ausgesagt werden könnte? In der Tat ist es nicht möglich. Kein Proprium kommt wesenhaft verschiedenen Substanzen zu. Dann wäre es kein Proprium mehr. Das Proprium wird von der Wesenheit (essentia) seines Subjektes bestimmt, kommt daher formell und proprie nur jener Substanz zu und wird daher entitativ nur von ihr ausgesagt, und zwar

[1] Categ. 3, 1 b 16 s. (I 2, 11-13).

wieder eindeutig (univoce). Insofern es aber von anderem ausgesagt wird, ist es kein Proprium und kommt ihm daher auch nicht innerlich-notwendig zu. Eine überaus sprechende Illustration bietet das berühmte Beispiel vom « Sanum », das, weil es nur dem animal proprie zukommt, der Medizin und der Speise aber bloß äußerlich, keine wissenschaftliche Analogie zuläßt. Somit gilt auch von den accidentia, insofern sie in der Substanz als Subjekt sind : entweder kommen sie einem Subjekte innerlich-notwendig zu — nur dann sind sie propria —, und dann werden sie von der Vielheit univoce ausgesagt ; oder sie sind nicht innerlich-notwendig, und dann bieten sie uns keine metaphysische Analogie. 5. Über das *Zufällig-Verschiedene* könnten wir hier ganz gut schweigen, da es nur gewisse äußere Ähnlichkeiten (similitudines), gewisse individuelle Gemeinsamkeiten aufweist, die dann die Grundlagen bieten für den gewöhnlichen Ähnlichkeitsbeweis, Beispielsbeweis, das Kongruenzargument und den Indizienschluß, alles Argumente, die ex natura sua nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen können und daher zum Syllogismus dialecticus gehören. Dennoch muß ich hier hervorheben, daß bei den Modernen gerade diese Beweisarten fast ausschließlich zur Analogie gehören, und die Benennung hat sich so stark eingebürgert, daß selbst ein Friedrich Überweg sagen konnte : « Der Schluß der Analogie ist der Schluß vom Besonderen oder Einzelnen auf ein demselben nebengeordnetes Besonderes oder Einzelnes. »[1] Daß diese Analogie, die bei vielen, z. B. den Phänomenalisten, das Sein gar nicht oder höchstens das wechselvolle individuelle Sein berührt, mit unserer metaphysischen Analogie, in der eine innerlich-notwendige Seinsverknüpfung der Analogata vorhanden sein muß, nichts zu tun hat, leuchtet jedermann ein.

Überhaupt möchte ich die Frage stellen, und damit fasse ich das Gesagte kurz zusammen : Gibt es in der Kategorialwelt neben den vier Aussageweisen des Genus, der Species, der Differenz und dem Proprium, die alle vier eindeutig innerlich-notwendig aussagen, eine fünfte notwendige Aussage ? Wenn ja, dann müßten wir die Praedicabilia von fünf auf sechs erweitern. Wenn nein, dann gibt es in der Kategorialwelt als solcher keine wissenschaftliche, keine metaphysische Analogie, weil es nur vier mögliche, und zwar eindeutige, innerlich-notwendige Aussageweisen gibt.

[1] System der Logik (Bonn [5]1882) 434.

Ich wiederhole es : man wird den Beweis schwerlich erbringen, daß es ohne Hinbeziehung zum Transzendentale eine wahre Analogie gibt. Freilich, die Beispiele, so sagten wir schon oben, sind verwirrend. Verwirrend sind sie wegen der fast ungeheuren Zahl von ganz verschiedenen Analogien. « Analogie » bedeutet ja im weitesten Sinne nur ein « Verhältnis » zweier zueinander, eine Beziehung des einen zum anderen. Diese Beziehungen sind in der Mathematik und jeder anderen Disziplin unzählbar. Aber nicht jedes Verhältnis zweier ist eine metaphysische Analogie, sondern nur jenes, das ein entitativ-notwendiges Verhältnis, eine notwendige Seinsbeziehung mehrerer verschiedener bedeutet. Daher weg mit allen rein akzidentell äußerlichen Analogien. Verwirrend sind die Beispiele auch deshalb, weil in vielen scheinbar kategorialen Analogien versteckt ein Transzendentale vorliegt. Wir könnten viele solcher Beispiele zitieren. Wer die Transcendentalia : Akt — Potenz, Essenz — Existenz, Ursache — Wirkung gut im Auge behält, wird sie fast in jeder Analogie als verstecktes Analogon leicht finden [1]. Überhaupt möchte ich wissen, ob es irgend eine Analogie gibt, in der nicht eine der vier Ursachen offen oder versteckt ihre Rolle spielt.

So kommen wir zur positiven Lösung des Problems, die wir in den Satz zusammenfassen : die *wahre Analogie* hat ihre Heimat *nur in der transzendentalen Begriffswelt.* Führende Rolle spielt das « Sein » selbst. Ihm folgen, nach Maßgabe der Identität mit ihm oder der Teilnahme an ihm, die übrigen transzendentalen Begriffe. Faktisch erfüllen die Transcendentalia, und sie allein, die zwei wesentlichen Bedingungen, welche für eine metaphysische Analogie da sein müssen.

a) Das Analogon als Drittes, in welchem die verschiedenen Analogata übereinkommen, muß, wie oben wiederholt betont wurde, *formell innerlich-notwendig* in allen Analogata vorhanden sein. Nun ist das Sein formalissime [2] nicht bloß in allen Gattungen, Arten, Differenzen

[1] So liegt in der Analogie : das Auge verhält sich zum Sehen wie der Verstand zum Denken, die Kausalität als Analogon zugrunde. In der Analogie : der Sinn verhält sich zum Sinnfälligen wie der Verstand zum Intelligibile, liegen Akt und Potenz als Analogon zugrunde. Viele eingliedrige Proportionen werden durch die Ausgestaltung zu mehrgliedrigen offen transzendentale Analogien. Beispiele : Der Punkt steht in einem Verhältnis zur Linie, die Materie zur Form, der König zum Volke = der Punkt verhält sich zur Linie wie Ursache und Wirkung, die Materie zur Form wie Potenz und Akt, der König zum Volk wie das Haupt, « principium », zu den Gliedern.

[2] I-II 94, 2 ; Pot. 3, 16 ad 4 ; Met. IV, lect. 1, n. 534-539 ; lect. 5, n. 591.

und Eigentümlichkeiten der Dinge, sondern es konstituiert dieselben [1] und ohne dasselbe wären sie überhaupt nicht. Unterdrücke die Transcendentalia, sagt der Meister von Stagira, dann hast du überhaupt nichts [2]. Das Sein ist somit allen verschiedenen Analogata so intim, so absolut entitativ-notwendig, daß es ohne sie schlechterdings gar keine Analogata geben würde. Das Ens verleiht allen Dingen das ganze Sein, « totum esse », das sie besitzen [3]. Folglich kann es nicht absolut fremddeutig von den Dingen ausgesagt werden. Damit haben wir eine erste Abgrenzung : das Sein gehört *nicht* in das Gebiet der *Aequivocatio* [4].

b) Eine zweite Abgrenzung folgt der ersten auf dem Fuß. Im Sein erfüllt sich die zweite Bedingung der wahren Analogie. Das transzendentale Sein ist *unmöglich* ein *Univocum*. Es wird nicht einsinnig, sondern, wie schon Aristoteles bemerkte, « vielfach », πολλαχῶς, ausgesagt [5]. Würde es eindeutig von allen Weltdingen, die es wesentlich konstituiert, ausgesagt, dann gäbe es ganz logisch nur *eine* Wesenheit, folglich nur *ein* Sein, folglich *keine Vielheit* der Dinge — Monismus. Die Univocatio entis müßte also die tatsächliche Vielheit der Dinge zerschlagen. Aber nicht bloß das. Sie müßte notgedrungen auch alle Genera, Species, überhaupt alle Klassenunterschiede zerschlagen ; denn würde das Sein eindeutig ausgesagt, so wäre es selbst ein Genus. Das ist aber unmöglich ; denn jedes Genus hat Unterschiede, die außerhalb seiner Wesenheit sind, und nun läßt sich kein Unterschied finden, der nicht im Sein enthalten wäre, da das Nichtsein nicht Unterschied sein kann [6]. Daher die tiefsinnige Bemerkung des Meisters der Metaphysik : das Sein kann weder genus [7] noch species und differentia sein [8], es wird als *Mittleres* zwischen aequivocatio und univocatio, nur, wie z. B. das Gute, analog, κατ' ἀναλογίαν, ausgesagt [9]. Den tieferen Sinn dieses « Mittleren », d. h. der Analogie, haben wir im Folgenden über das Wesen der Analogie genauer zu bestimmen.

Den Blick auf das, was wir über die beiden absolut notwendigen

[1] Verit. 1, 1 : Quaelibet natura essentialiter est ens.
[2] Met. X 1, 1059 b 30 s. (II 585, 42 s.).
[3] Verit. 1, 1.
[4] I 13, 10 ad 4.
[5] Met. V 2, 1026 a 33 (II 535, 23).
[6] I 3, 5 ; C. G. I 25.
[7] Met. II 3, 998 b 22 (II 493, 39).
[8] Met. X 1, 1059 b 27 ss. (II 585, 39 ss.).
[9] Eth. Nic. I 4, 1096 a 23 s. (II 4, 23 s.) ; b 28 (5, 15).

Voraussetzungen der metaphysischen Analogie gesagt, zurückwerfend, begegnet uns die Lehre von *Akt* und *Potenz* auf Schritt und Tritt. Nur das potentielle Sein ermöglicht die Vielheit der aktuell existierenden Weltdinge. Die verschiedenen Gattungen, Arten, Differenzen usw. der Kategorialwelt stehen nebeneinander und untereinander, und zwar logisch und ontologisch, in einem verschiedenen Verhältnisse von Akt und Potenz. Die Analogia inaequalitatis weist auf eine verschiedene spezifische Aktuierung der Genera hin. Die individuell verschiedenen, vollkommenen und unvollkommenen Individualsubstanzen sind, als verschiedene Partizipationen der species specialissima, in verschiedenem Grade in Potenz zur letzteren. « Letztes metaphysisches Fundament jeder Analogie ist die Akt-Potenzlehre », hat Feckes gesagt [1]. Das ist sehr richtig. Die Analogata, unter sich wesentlich verschieden, können nur dann in einem Dritten und Höheren eine Einheit finden, wenn sie dazu in potentia sind. Das sind sie nur, insoweit das in ihnen zwar vorhandene, aber zersplitterte, begrenzte, vielheitliche, also potentielle Sein zum transzendentalen Sein sich wie zu ihrem Akte verhält. Jede Analogie ist eine Relation. Die metaphysische Analogie wurzelt in der *transzendentalen Relation,* in der alles Niedrigere, d. h. das kategoriale Sein, als Potentielles zum Transcendentale innerlich-notwendig, weil entitativ, hingeordnet ist und in ihm ontologisch seine Einheit findet ; denn das Sein als Sein besagt nur Sein, keinen Defekt, kein Nichtsein, nur Akt. Ist es dann in ordine causae efficientis nachgewiesen, daß kraft der potentiellen irdischen Dinge die Existenz eines ens a se, eines actus purus unabweisbar ist, dann ermöglicht uns die Anwendung des transzendentalen Seins auf Gott, weil es begrifflich nur Sein, nur Vollkommenheit ausdrückt, eine realwirkliche, wenn auch unvollkommene, weil nur analoge Erkenntnis Gottes. *Die Akt-Potenzlehre ist in der Tat das letzte metaphysische Fundament der wahren Analogie und der wahren analogen Gotteserkenntnis.*

b) Das Wesen der Analogie

Hier liegt der Schwerpunkt des ganzen Problems, aber auch seine Hauptschwierigkeit. Rücken wir derselben vorsichtig und stufenweise etwas näher. Vom Leichteren zum Schwierigeren fortschreitend, wird uns die Schwierigkeit selbst klarer und faßlicher.

[1] Die Analogie in unserem Gotterkennen, a. a. O. 162.

Schon der etymologische Sinn des Wortes ἀναλογία = « entsprechendes Verhältnis, eine Übereinstimmung oder Proportion unter mehreren », bringt uns dem Gegenstande etwas näher. Daher der häufige, durchaus berechtigte Gebrauch des Wortes « proportio » — Verhältnis — für « analogia » bei den Lateinern, wie Cicero [1], Quintilian [2], Augustin [3], die auch das aristotelische κατ' ἀναλογίαν mit « secundum proportionem » ins Lateinische übertrugen [4]. Ganz dem entsprechend gebrauchen auch die großen Scholastiker, wie Thomas von Aquin [5], Bonaventura [6], häufig für die Ausdrücke analogia, analogice, die Termini proportio, secundum proportionem, proportionaliter. Damit haben wir bereits ein erstes, wichtiges Moment : die Analogie ist ihrem wurzelhaftesten Sinne nach etwas *Relatives*, etwas « Beziehungsweises », etwas aus der Vergleichung mehrerer Hervorragendes.

Das führt uns weiter zu einem zweiten Moment. Es weist uns hin auf den *mathematischen Ursprung* der philosophischen Analogielehre. Sie ist im Grunde genommen eine *Proportionslehre*, die der Mathematik entlehnt wurde : « Proportio, proprie loquendo, nihil aliud est, quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod aequalis sit una alteri vel tripla. » [7] Hier handelt es sich also um bloße Größenverhältnisse, die aus der Vergleichung verschiedener Zahlen oder Figuren als Einheiten hervorgehen und daher eo ipso, weil sie nur aus der Vergleichung des Verschiedenen mit dem Verschiedenen hervorgehen, etwas Relatives, etwas Beziehungsweises darstellen. So kann eine Zahl zur anderen sich verhalten wie die Hälfte oder ein Drittel oder ein Viertel, oder umgekehrt : wie das Doppelte, das Dreifache, Vierfache usw. Alles das sind *Einheiten im Verschiedenen*. Stellt der Mathematiker die Verhältniseinheit zwischen zwei einfachen Proportionen fest, z. B. 4 : 8 = 100 : 200, so haben wir die eigentliche mathe-

[1] De Univers. 12.

[2] Institut. Orat. I 8 ; V 11.

[3] De Musica I 12 (P. L. 32, 1097).

[4] Vgl. zu ARISTOTELES, Anal. Post. II 14, 98 a 20, und 17, 99 a 16, die lateinische Übersetzung der Didot-Ausgabe (c. 13, I 167, 48 und c. 14, I 169, 25), wo das κατὰ τὸ ἀνάλογον bzw. κατ' ἀναλογίαν, wie häufig anderswo, mit « secundum proportionem » übersetzt wird.

[5] Anal. Post. II, lect. 17 ; ib. lect. 19 ; Eth. I, lect. 7 ; Eth. V, lect. 5 ; Verit. 2, 11 sagt er kurz und bündig : Secundum analogiam quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem.

[6] I Sent. d. 1, a. 3, q. 1 ad 1 (Quaracchi 1882) 38.

[7] Verit. 8, 1 ad 6.

matische Gleichung (proportionalitas)[1], die, auf das metaphysische Gebiet übertragen, den eigentlichen Charaktertyp der metaphysischen Analogie, wie wir sehen werden, verkörpert. Schon hier leuchtet es ein, wie berechtigt Feckes[2] dem Jesuiten Przywara gegenüber bemerkt, daß Ausdrucksweisen wie « Gleichnis » und « gleichnisweise » die wahre metaphysische Analogie weit hinter sich zurücklassen. Sie klingen zu « metaphorisch ». Eine « Gleichungsidentität » ist weit mehr als ein « Gleichnis » ! Bereits in der mathematischen Proportionslehre, die ja arithmetisch und geometrisch einer unerschöpflichen Vielgestaltigkeit fähig ist, liegen zwei Ideen, die für ihre Übertragung auf das philosophische Gebiet große Bedeutung haben : die Einheit trotz der Verschiedenheit. Keine Zahl ist der anderen Zahl gleich oder identisch. Das ist sogar undenkbar. Sie sind also verschieden. Und dennoch gibt es unter den Zahlen und Zahlgruppen Verhältniseinheiten, die Einheit des Ganzen, Halben, Drittels, Hundertstels usw. Sie sind also doch nicht absolut verschieden. Ihre Verhältnisse stehen in der Mitte zwischen der absoluten Identität und der absoluten Verschiedenheit. Sie bilden eine *relative Identität.*

Das erklärt uns einigermaßen ein weiteres Moment : die *Übertragung* der mathematischen Proportionslehre auf das philosophische, das metaphysische Gebiet : « Exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet ad rem alteram proportio nominetur, sicut dicitur materia esse proportionata formae. »[3] Scheinbar ist dieser Übergang ein kühner Sprung. Besagt er doch die Übertragung der rein quantitativen Proportion auf die *Seinsordnung* der Dinge. Aber der Sprung rechtfertigt sich, sowohl erkenntnistheoretisch als ontologisch : *erkenntnistheoretisch,* insofern all unser Erkennen der Sinneswelt entspringt, also der natürliche Erkenntnisweg uns abstrahierend vom Physischen zu den mathematischen Begriffen und von diesen zu den metaphysischen emporführt[4] ; *ontologisch,* denn da die Dingwesenheiten nach oben ganz verschiedene Maßstäbe der Seinsteilnahme sind

[1] Aristoteles, Eth. Nic. V 6, 1131 a 30 ss. (II 55, 40 ss.) ; Thomas, Eth. V, lect. 5.

[2] A. a. O. 150.

[3] Verit. 8, 1 ad 6 ; In Boeth. de Trinit. q. 1, a. 2 ad 3 ; C. G. III 54.

[4] Aristoteles, Met. V 1 ; VI 14 ; X 3 u. 7 ; Thomas, In Boeth. de Trinit. q. 5, a. 3 ; Met. VI, lect. 1, n. 1156 ss. ; I 85, 1 ad 2 ; I-II 52, 1. Es handelt sich hier überall um die berühmten Abstraktionsgrade, nach denen die spekulativen Wissenschaften eingeteilt werden.

und nach unten wieder das individuelle Sein verschieden messen, gibt es auch in der Seinsordnung ganz verschiedene *Seinsgrößen*, größere und kleinere *Seinsvollkommenheiten*, die zueinander folgerichtig in ganz verschiedenen Verhältnissen = Proportionen stehen, wie in der Mathematik die rein quantitativen Größen [1]. Wer das leugnet, zerschlägt wieder die Vielheit der Dinge. Wer das zugibt, findet die Übertragung der mathematischen Proportionen auf die Metaphysik — freilich mit Abstreifung der rein mathematisch extensiven Größe [2] — für vollberechtigt. Er findet es dann ganz richtig, wenn die Aristoteliker zwei Größen oder quantitates unterscheiden : die *Ausdehnungsgröße* (extensiva), die für die Mathematik maßgebend ist, und die *Inhaltsgröße* (intensiva), die der Metaphysik angehörend, das Sein, die Seinsvollkommenheit und Tätigkeitsmacht der verschiedenen Dinge verschieden mißt und die soviel verschiedene ontologische Größenverhältnisse hervorbringen kann als es überhaupt Dingnaturen und Formen gibt : « In tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae. » [3] So ist es dann ganz verständlich, wenn Thomas sagt : jedes bestimmte Verhältnis irgend eines Dinges zu einem anderen ist eine Proportion, wenigstens im weiteren Sinne [4], und sie ist es, insofern eben mehrere verschiedene Dinge in einem Dritten übereinkommen [5]. Folglich ist auch die ontologische Proportion oder Analogie etwas eminent Relatives, ein *beziehungsweises Sein*, weil es aus den Seinsbeziehungen mehrerer verschiedener Dinge als Einheit hervorgeht. Wer hat diesen relativen Charakter

[1] I 42, 1 ad 1 : Duplex est quantitas : Una scl. quae dicitur ... quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est ... Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae ... Primus autem effectus formae est esse ; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio.

[2] Verit. 8, 1 ad 6.

[3] Verit. 29, 3 : Est autem duplex quantitas, scl. dimensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem ; virtus enim rei est ipsius perfectio secundum illud Philosophi in VII Phys. : unumquodque perfectum est quando attingit debitum propriae virtuti, et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur ; nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo et latitudo et profundum et numerus in potentia ; quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit.

[4] Verit. 26, 1 ad 7.

[5] In Boeth. de Trinit. q. 1, a. 2 ad 3 : Proportio nihil aliud est quam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo.

der Analogie schärfer betont als Aristoteles, wenn er sagte [1] : Alles, was sich verhält wie das eine zum anderen, ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, gehört zur Analogie !

Diesen eminent relativen Charakter drückt auch — damit treten wir der Hauptschwierigkeit um einen weiteren Schritt näher — die *Definition der Analogie* aus. Die verschiedenen Fassungen der Analogiedefinition des Aquinaten weisen überall auf den gleichen Inhalt hin. Ob wir die Analogie beschreiben mit den Worten : « quorum nomen commune est et secundum illud nomen definitio rei partim eadem, partim diversa » [2], oder : « secundum proportionem eadem » [3], oder : « unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo convenientes » [4], oder : « secundum rationes, quae partim sunt diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur » [5] — alle diese Fassungen wollen dasselbe ausdrücken. Alle drücken die drei Elemente der Analogie aus : den gemeinsamen *Namen*, die verschiedenen *Analogata* und das Dritte, in dem sie übereinkommen, das *Analogon :* das « unum aliquid et idem », das besonders in der letzteren Formel am bestimmtesten zum Ausdruck kommt. Überhaupt ist dieses Analogon, dieses dritte Einheitliche unter Verschiedenen, formell das Hauptelement der Analogie, und wir reden im Sinn und Geiste des hl. Thomas [6], wenn wir sagen : jede wahre Analogie hat schon an sich einen *terminus principalis*, einen Kardinalpunkt, um den sich alles dreht ; und diese Rolle spielt eben das Analogon, die Einheit der Analogata.

Damit sind wir bei der *Hauptschwierigkeit* des Problems angelangt. Worin besteht jene Einheit, jenes « *quid unum et idem* » der wesentlich verschiedenen Analogata im Analogon ? Das ist die Frage, um die sich alles dreht. Bei der Beantwortung droht uns Gefahr von links und von rechts. Sagen wir : das Analogon — was nichts anderes ist als das Sein mit den übrigen Transcendentalia — komme den Analo-

[1] Met. IV 6, 1016 b 34 s. (II 520, 34).
[2] Met. XI, lect. 3, n. 2197 ; I 13, 5.
[3] Verit. 2, 11.
[4] Eth. I, lect. 7, n. 95.
[5] Met. IV, lect. 1, n. 535.
[6] I 13, 6 : In omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est, quod omnia dicuntur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium.

gata in einem absolut einheitlichen Sinne zu, dann haben wir nur *Univocatio*, also keine Analogie und zugleich keine Vielheit der Dinge, die doch eine Tatsache ist. Sagen wir aber: das Analogon wird in einem absolut verschiedenen Sinne von den Analogata ausgesagt, dann haben wir nur *Aequivocatio*, dann besitzen die Analogata überhaupt kein Sein, gibt es also wieder keine Vielheit der Dinge. Folglich muß die Analogie etwas *Mittleres* sein zwischen Univocatio und Aequivocatio, wie Thomas [1], Cajetan [2], die Schule von Coimbra S. J., das Collegium Rupense M. D. [3], Johannes a S. Thoma [4] und Suárez [5] mit anderen erklären. Aber das löst die Frage nicht. Worin besteht dieses Mittlere? Cajetans Warnung vor einer zu starken Annäherung der Analogie an die Aequivocatio einerseits und an die Univocatio anderseits [6] veranlaßt uns hier, drei Gesichtspunkte spezieller ins Auge zu fassen: Analogie und Aequivocatio, Analogie und Univocatio, die Analogie in sich selbst als Mittleres zwischen beiden. Punkt eins und zwei sind negativ-kritischen Charakters, während drei die positive Lösung bringen sollte.

α) *Die Analogie und die Aequivocatio*

Die Lösung des Analogieproblems wird eine verschiedene sein, je nach der verschiedenen *Erkenntnislehre*, die jemand vertritt. Das liegt außer allem Zweifel. Und im Lichte dieser Wahrheit sind wir bei der Lektüre der Analogieliteratur zur Überzeugung gekommen, daß die oben erwähnte Schwierigkeit noch auf eine sowohl einfachere als auch tiefere Formel zurückgeführt werden kann, sogar zurückgeführt werden muß. Wie jede Idee, hat auch der Analogiebegriff seinen *conceptus subiectivus* und *obiectivus*. Thomistisch gesehen, erfassen wir das Objekt, die Sache selbst, die ratio rei, zuerst und früher als unsere Erfassung, in der wir die Sache erfassen; denn würde kein Gegenstand erfaßt, wäre keine Erfassung da. Das will sagen: der conceptus obiectivus ist in der Erkenntnisordnung als das, was, «quid», erkannt

[1] I 13, 5: Iste modus communitatis (analogia) medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Dasselbe Met. XI, lect. 3, n. 2197.

[2] De nominum analogia, c. 4, ed. Zammit, 31; c. 11, 89.

[3] Vgl. Ramírez, a. a. O. 18 f., der noch andere zitiert.

[4] Cursus phil. thomist., Ars logica, p. II, q. 13, a. 3, ed. Reiser (Taurini 1930) 481-486.

[5] Disputat. metaph., disp. 28, sect. 3, n. 20.

[6] A. a. O. c. 11, 87-93.

wird, als Sach- und Dingerkenntnis, unmittelbarer, früher, als der conceptus subiectivus, in welchem, « in quo », wir die Sache erkannt haben [1]. Von dieser Grundauffassung unserer Erkenntnis hängt Tod und Leben des Realismus ab, aber auch das Los der Analogie als Mittleres zwischen Univocatio und Aequivocatio. Je nachdem jemand den conceptus obiectivus des Seins in allen Analogata entweder als einen absolut einheitlichen = identischen oder absolut verschiedenen auffaßt, ist die Analogie als Mittleres eo ipso abgetan.

Daraus ergeben sich gewisse Richtlinien für das Verhältnis von Analogie und Aequivocatio und ihre gegenseitige zu starke Annäherung. Wir reden hier selbstverständlich nicht vom *Idealismus*. Mit der Leugnung der extramentalen Welterkenntnis hat er zu allen Zeiten jeden sachlichen conceptus obiectivus einfach aufgehoben und folgerichtig jede wirkliche Vielheit der Dinge, jede Metaphysik und metaphysische Analogie. Viel näher liegt uns hier der *Empirismus*, insofern er noch gewisse extramentale, empirische Erkenntnisse verfochten hat. Da er jeden übersinnlichen, vielen quidditativ gemeinsamen Begriff leugnet, fehlt ihm auch jeder irgendwie einheitliche conceptus obiectivus und es geht die Analogie in der Aequivocatio unter, in der höchstens derselbe Name oder auch dasselbe Einzelsinnesbild als Kollektivzeichen für eine Menge entitativ absolut verschiedener Einzeldinge gesetzt wird. Zwar redet auch der Empirismus von Analogien, und mehr als wir. Aber es sind rein äußerliche Ähnlichkeiten, die jede Identität ausschließen, weil nie, wie schon Ockham mit Recht gesagt hat, etwas Individuelles einem anderen Individuellen identisch sein kann. Wir nannten soeben W. Ockham. Sein *Nominalismus* oder « Terminismus » war nicht bloß Vorläufer des modernen Empirismus, sondern er bedeutet die radikalste Reduktion der ganzen Universalienlehre, der Univocation und Analogie auf die bloße Aequivokation ; denn gibt es keine allgemeine, real begründete Ideen, gibt es nur Einzeldinge (singularia), wie Petrus Aureoli [2], Durandus [3] und Ockham [4] behaupteten, dann

[1] I 85, 2 ; vgl. Gredt, Elementa philos. arist.-thom. I (Frib. Br. [7]1937) 10. Wir reden nur vom conceptus obiectivus, trotzdem Suárez auch vom conceptus subiectivus redet, von dem er sogar den obiectivus abhängig macht. Faßt man den conceptus obiectivus thomistisch als « repraesentatum » und den subiectivus als « repraesentans » auf, so hängt alles in unserer Frage vom obiectivus ab. Vgl. Johannes a S. Thoma, a. a. O. a. 5, ed. Reiser, 491-500 ; Gredt, a. a. O. 139.

[2] I Sent. d. 23, a. 2.

[3] II Sent. d. 3, q. 2.

[4] I Sent. d. 2, q. 4-8.

gibt es nur gemeinsame Namen, die von absolut verschiedenen Dingen ausgesagt werden : « quorum nomen solum commune est, ratio autem rei significatae per nomen diversa. » [1] Daher ist für Ockham das Sein, in welchem die ganze Analogielehre verankert ist, nicht in den Dingen [2]. Die Kategorieneinteilung ist nicht sachlich in den Dingen begründet [3] ; denn es gibt für ihn keinen irgendwie allgemein-einheitlichen conceptus obiectivus ; denn nur das Singuläre ist reell. Das ist alles logisch. Aber wie kamen eigentlich diese « Singularisten » zur Leugnung jeder Metaphysik ? Gewisse Moderne, auch Scholastiker, sind an der Beantwortung dieser Frage ernstlich interessiert. Das geschah nun also. Nach Ockham schaut unser Geist direkt das Singulare, das Sinnlich-Einzelne. Das ist die einzig reale Erkenntnis, weil es ja nur Singuläres gibt. Dieser Schauerkenntnis wird dann alle abstraktiv-allgemeine Erkenntnis nachfingiert, indem der Geist jenem Schaubilde, die Existenz weglassend, rein subjektive Begriffe nachformt, deren Gegenstand aber genau derselbe ist wie der des Schaubildes, also etwas Singuläres [4]. Es gibt also keinen für mehrere Dinge einheitlichen conceptus obiectivus und daher auch keine Seinsanalogie. — Diese Schautheorien tauchen jetzt in den modernen Analogielehren wieder auf. Wir denken hier an P. Descoqs S. J. [5] Daß er, Suárez folgend und in völliger Übereinstimmung mit den drei obigen Singularisten : Aureoli [6], Durandus [7], Ockham [8], das Individuationsprinzip mit dem Individuum einfach identifiziert, frappiert weniger, ist aber doch sehr bezeichnend. Aber interessant ist seine « Ichschautheorie », die mit Ockham merkwürdige verwandtschaftliche Züge aufweist. Aus der direkten « Ichschau » — also dem Singulare —, der ersten und einzig direkt-realen Erkenntnis, will er durch

[1] Categ. 1, 1 a 1 s. (I 1 s.) ; Thomas, Met. IV, lect. 1, n. 535.

[2] I Sent. d. 2, q. 4 : Unum et ens sunt ex rebus universalibus, quae non habent esse extra animam.

[3] Expositio aurea super artem veterem, Praed., cc. 4 u. 7 : Ista (praedicamentorum) non est divisio rerum extra animam, quia res extra animam non praedicantur de pluribus ; non enim praedicatur nisi vox vel conceptus vel aliquod signum ad placitum institutum ; sed ista est divisio vocum sive conceptuum sive intentionum in anima.

[4] I Sent., Prol. q. 1 ; d. 2, q. 4 u. 7.

[5] Pedro Descoqs S. J., Institutiones Metaphysicae generalis I : De ente in communi (Paris 1925) 60 ff., 143 ff.

[6] II Sent. d. 12, q. 1, a. 1 u. 2.

[7] II Sent. d. 3, q. 3.

[8] I Sent. d. 2, q. 6.

Nachbildung des Geschauten die Ideen des Seins und die übrigen Allgemeinbegriffe als Abbilder gewinnen. Daß das sehr nominalistisch klingt und daß mit dieser Theorie sowohl das Sein als Analogon als auch die Allgemeinbegriffe als Analogata zu bloßen subjektiven Zeichen nicht in sich erkannter Dinge werden müßten, hat J. Gredt O. S. B. mit Recht hervorgehoben [1]. Auch hier wieder der Beweis, daß wir ohne die *quidditative Abstraktion* der Ideen, die Descoqs ablehnt, weder zu einer Metaphysik noch zu einer metaphysischen Analogie kommen. Das war schon der Grundfehler Ockhams.

All diese « Schautheorien », die zur Zeit wie Pilze emporsprießen und auch manchem modernen Scholastiker den Kopf verdrehen, sind eigentlich *plotinischen* Geblütes. Plotins System ruht, erkenntnistheoretisch, fundamental auf der Intuition. Mit Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, hat auch die *Werdephilosophie*, wie sie sich von Heraklit bis auf Bergson entwickelte, lebensvollste Beziehungen. Auch sie bedroht jede metaphysische Analogie. Gibt es kein Sein, sondern nur Werden, dann fallen das Sein als Analogon und die Dinge als Analogata zugleich. In bezug auf die Gotteserkenntnis bietet uns die Geschichte der Philosophie eine interessante Illustration. Den arabischen Juden Moses Maimonides († 1204) bekämpft Thomas wiederholt als Gegner der analogen Gotteserkenntnis [2]. Er rechnet ihn sogar ausdrücklich zu den Anhängern der Aequivocatio [3]. Faktisch hat Maimonides in seinem berühmten « Führer der Umherirrenden » (Moreh Nebûchîm) diesen Standpunkt vertreten [4]. Thomas wirft ihm vor, er hätte wohl Gott als Ursache aller kreatürlichen Weisheit, alles Lebens, aller irdischen Weltvollkommenheit betrachtet, dabei aber bestritten, daß diese Vollkommenheiten in Gott selbst seien [5]. Mit anderen Worten : wir könnten wohl das Dasein Gottes erkennen, aber nichts Positives von seiner Natur. Wir wissen, welche Rolle dieser Gedanke in der ersten Periode der Scholastik gespielt hat. Er läuft auf Plotin zurück.

[1] Divus Thomas 5 (1927) 358-360 : Besprechung des genannten Werkes.

[2] Pot. 7, 5 u. 7.

[3] Ib. 7, 7 : Quidam autem aliter dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses.

[4] Liber Ductor Perplexorum I, c. 56 (Basileae 1629) 93 : Quo circa ex his manifestum est ei, qui intelligit naturam similitudinis, quod τὸ Ens vel existens et reliqua attributa, ut voluntas, sapientia, potentia, vita de Deo et aliis, cum nulla inter eos sit similitudo, mere aequivoce et ὁμωνύμως dicantur, non autem analogice.

[5] Pot. 7, 5 u. 7.

Plotins Gott ist wohl die erste unendliche Macht, πρώτη δύναμις, die alles schafft und wird. Aber er ist nicht in sich gut, sondern nur allen anderen gut: τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν [1]. In sich ist er nicht « Sein », nicht « Geist » und Erkennen und « Substanz », die erst in der ersten Emanation, im νοῦς werden [2]. Nichts kann daher von ihm selbst ausgesagt werden, nicht Sein, Wesenheit und Leben; leugne von ihm das Sein selbst, dann erfassest du ihn [3]. — Den Einfluß dieses Agnostizismus finden wir sodann in der Frühscholastik, besonders bei Scottus Eriugena (810-877), der Gott das Nichts « per excellentiam » nennt [4] und es trotz der Offenbarung wagt, die drei göttlichen Personen Vater, Sohn und den Heiligen Geist mit der Einheit der göttlichen Natur « Metaphern » zu nennen [5]. — Nur im Lichte dieser Theorien vermögen wir den in der Frühscholastik so oft wiederholten Satz zu verstehen: nur « daß » Gott ist, aber nicht irgendwie, « was » er ist, erkennen wir. Auch Eckehart O. P. war von diesem Plotinismus beeinflußt.

Als Resultat dieser ersten Auseinandersetzung über Analogie und Aequivocatio ergibt sich: Idealismus, Empirismus, Nominalismus mit der alten und modernen Werdephilosophie sind unversöhnliche Feinde jeder metaphysischen Analogie. Und sie sind es, weil sie entweder die Realität des Seins, d. h. seinen conceptus obiectivus überhaupt leugnen — dann gibt es kein Analogon mehr —, oder jede reale Einheit des Seins in den Dingen leugnen — dann fallen das Analogon und die Analogata. Beides aber hebt die tatsächliche Vielheit der Dinge auf. Ist das Sein nicht real, so gibt es keine Dinge. Ist es nicht real in den Dingen, so sind sie nicht, d. h. es gibt keine reale Vielheit der Dinge. Somit ergibt sich als absolut notwendige Bedingung, unter der allein eine metaphysische Analogie möglich ist: *Der conceptus obiectivus des Analogon « ens » muß irgendwie eine reale Seinseinheit und daher Identität in den Analogata ausdrücken.* Wie diese Einheit und Identität näher zu bestimmen ist, ist im Folgenden zu untersuchen.

[1] En. VI, l. 9, c. 6, ed. Didot, 534, 45 s.
[2] En. V, l. 3, c. 12; En. V, l. 9, c. 6.
[3] En. III, l. 8, c. 9, ed. Didot, 188, 36.
[4] De divisione naturae III, 19 (P. L. 122, 680 s.): Dicitur (Deus) non esse et omnino nihil esse ... per excellentiam nihilum non immerito vocitatur.
[5] Ib. I 13 (457-458).

β) *Die Analogie und die Univocatio*

Zuerst ein Wort über das Wesen der Eindeutigkeit, *univocatio*. Das ist nötig, weil sie mißverstanden wurde und heute noch wird. Dennoch ist die Definition des Altmeisters klar: etwas, was « von vielen, deren Name derselbe ist, dem Namen entsprechend, auch als Definition der Sache dasselbe ist »[1]. Den Hauptgedanken: eine Aussage von vielen nach derselben Wesensdefinition, demselben Wassein nach, drückt Thomas öfter scharf aus: « secundum rationem omnino eandem »[2] oder: « totaliter eandem »[3]. Auch betont er richtig, daß jedes Univocum in eines der fünf Praedicabilia — genus, species, differentia, proprium, accidens — hineingehört[4]. Weiter ist klar, daß diese Praedicabilia verschiedene Partizipationen des transzendentalen Seins sind. Aber hier beginnen die Mißverständnisse. Unsere moderne Zeit vermag leider das « ens » zumeist nur nach seinem existentiellen Gehalte zu fassen. Und doch hängt die ganze Metaphysik von der *quidditativen Partizipation des Seins* ab. In welchem Sinne sind nun die fünf Aussageweisen eine Teilnahme am transzendentalen Sein? Antwort: Sie haben an sich *mit der Existenz gar nichts zu tun*[5]. Sie sind, und durch sie die Kategorien, die quidditative Vervielfältigung des ens in die begriffliche Weltvielheit. Sie sind die Antwort auf die Frage: Was gehört zum konstitutiven, zum innerlich-notwendigen oder nicht notwendigen Sein eines Dinges? Nur diese Auffassung erklärt uns, warum die Kategorien nicht auf « Substanz » und « Akzidens » als zwei höchste Genera zurückführbar sind. Ihre Unterscheidung gehört zur Existenzweise. Wenn daher im Gebiet der fünf Praedicabilia von Akt und Potenz die Rede ist — z. B. das Genus ist in Potenz zur Differenz als Akt —, so wird das in einem rein logisch übertragenen Sinne genommen. Daher hat die Compositio von Wesenheit und Existenz hier gar nichts zu tun. Auch hat Thomas erkenntnistheoretisch diese Distinctio für den Beweis der Existenz Gottes oder die Analogie gar

[1] Categ. 1, 1 a 6 s. (I 1, 7 s.): ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός.

[2] Met. IV, lect. 1, n. 535.

[3] Met. XI, lect. 3, n. 2197; Verit. 2, 11.

[4] C. G. I 32.

[5] Vgl. J. Habbel, Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin (Regensburg 1928) 9 ff.

nicht vorausgesetzt. Sie ist das Letzte und Tiefste in der Sache, aber nicht das Erste und Nächste in der Erkenntnisordnung.

Nun die zu starke Annäherung der Analogie an die Univocatio! Wer gehört zu dieser Richtung? Wir nennen zwei Hauptvertreter: Duns Scotus und Franz Suárez.

Duns Scotus († 1308) ist auch in unserer Frage das Opfer seines *Formalismus* geworden. Von ihm hat Suárez gesagt, daß er dem Sein als solchem einen *absolut einheitlichen conceptus obiectivus* zuerteilte [1]. Das ist richtig. Und das trieb ihn zur Univocatio des Seins, die er offen verteidigte [2]. Für ihn ist nämlich das *Sein* als solches in den Dingen selbst eine aktuelle, *absolut einfache Form* [3], die in Gott und Geschöpf, Substanz und Akzidens, allen Dinggattungen und Arten als erste allgemeinste Form existiert [4], weshalb das Sein auch von allem, nicht bloß « secundum idem nomen », sondern auch « secundum eandem definitionem », also univoce ausgesagt werden muß, und ohne das eine Gottes- und Dingerkenntnis gar nicht möglich wäre [5]. Dieses aktuelle Innesein des « Seins » in allen Dingen nach seiner simplicissima quidditas und die ihm folgende univocatio in der Aussageordnung nennt er eine « primitas communitatis et praedicationis » [6]. Scotus bestreitet dennoch sehr entschieden, daß Gott deshalb unter ein Genus falle [7]. Auch macht er eine starke Einschränkung bezüglich seiner Univocatio entis, indem er sie von den sog. passiones entis — unum, verum — und den ultimae differentiae rerum ausschließt. Von diesen wird das Sein nur analog ausgesagt. Warum das? Die *Passiones entis*, wie unum,

[1] Disputat. metaph., disp. 2, sect. 2, n. 5.

[2] Opus Oxon. I, d. 3, q. 3; d. 8, q. 3.

[3] Opus Oxon. I, d. 8, q. 3.

[4] Ib. d. 3, q. 3, n. 8: Omnia enim genera et species et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quidditative.

[5] Ib. n. 9: Quod Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente. — Ich weiß freilich, daß die Anhänger des Doctor subtilis zumeist den extramentalen Charakter des ens univocum leugnen, den Suárez ihm zuschrieb, und daß sie die univocatio entis nur in die logische Ordnung verlegen, in der physischen Ordnung ihm aber nur einen analogen Charakter geben. So hätten wir dann eigentlich nichts anderes als eine analogia inaequalitatis. Allein diese Interpretation löst das Problem gar nicht und ist mit Scotus selbst und seinem Formalismus schwer vereinbar, zumal er die univocatio entis auch auf die individua ausdehnt. Mit unserer Fassung stimmt auch die folgende Unterscheidung zwischen ens und passiones eius und ens und differentiae ultimae überein.

[6] Ib. d. 3, q. 3. [7] Ib. d. 8, q. 3.

verum, sind für Scotus eigene Formen, die zum Sein, wie jedes proprium zu dem, dessen proprium es ist, erst hinzutreten als ein « additum ». Folglich ist das ens ut sic nicht formell und aktuell in ihnen, sonst wären sie nicht propria ; denn dasselbe ist doch nicht Eigentümlichkeit seiner selbst, « quia idem tunc esset passio sui ipsius » [1]. Also kann das Sein von seinen Passiones nicht eindeutig ausgesagt werden. Dasselbe gilt von den *ultimae differentiae*. Auch in ihnen kann das Sein nicht formell und aktuell sein, denn die differentiae determinieren ja das determinierbare ens in die Vielheit der verschiedenen Dinge. Nun aber kann dasselbe nicht zugleich das « Determinierbare » und das « Determinierende » sein [2]. In beiden Fällen kann nur von einem « virtuellen » Enthaltensein des Seins in den passiones und differentiae die Rede sein, und folglich wird es von ihnen nur analog ausgesagt. Insofern kann man dann auch sagen, daß nach Scotus das ens von den verschiedenen Dingen als verschiedenen nur analog ausgesagt wird ; denn verschieden sind sie eben durch die differentiae.

Bedroht nicht auch diese Theorie die tatsächliche Vielheit der Dinge, die Grundlage all unseres Erkennens ? Uns scheint es so zu sein. Sehen wir hier ab vom eminent *monistischen* Zuge, der in einem ersten extramentalen, Gott und Kreatur und allen Genera eindeutig gemeinsamen Sein liegen müßte. Aber in den ultimae differentiae, durch die ja gerade das Sein in die Weltvielheit zerfällt, soll sich das Sein überhaupt nicht aktuell finden ! Ja, was sind denn diese Differenzen noch, wenn sie nicht aktuelles Sein haben ? Und wie steht es dann mit der Unterscheidung und Vielheit der Dinge ? Suárez hat an diesem scotistischen ens univocum zwei Dinge gerügt : erstens, daß es Gott, trotz aller Proteste des Doctor Subtilis, doch unter ein Genus stelle, nämlich des ens ; zweitens, daß es nicht wirklich in dem unter ihm Stehenden sein könnte [3]. Mir scheint, er hat recht.

Dieses Urteil ist um so auffallender, als *Franz Suárez* († 1617) mit Duns Scotus in vielen Fragen und auch in unserer außerordentlich sympathisierte [4]. Zwar lehnt er, wie wir soeben andeuteten, das Sein als eine extramentale, in den Dingen einheitlich existierende Form ab [5].

[1] Ib. d. 3, q. 3, n. 6-7.
[2] Ib. d. 3, q. 3, n. 6.
[3] Disputat. metaph., disp. 2, sect. 5, n. 10 u. 16.
[4] Vgl. speziell disp. 2, sect. 1 ; disp. 28, sect. 3 ; disp. 32, sect. 2.
[5] Disp. 2, sect. 2, n. 5 ; sect. 5, n. 10 u. 16.

Aber in unserer begrifflichen Welt, in unserer Erkenntnis, « ex modo concipiendi nostro » [1], hat das Sein als solches einen *absolut einheitlichen conceptus obiectivus*, der, von allen Seinsgattungen und Arten völlig absieht und ohne Beziehung zu ihnen und ohne ein Aggregat aus ihnen zu sein, unmittelbar sein eigenes Objekt (obiectum adaequatum) hat, das immer dasselbe bleibt, wenn das Sein mit dem, was unter ihm steht — Substanz, Akzidens —, verglichen wird [2]. Die These ist ausdrücklich gegen Cajetan [3]. Aber ich frage : wenn das Sein für sich ein derartiges absolut einheitliches « Wassein » ist, das der Vielheit der Dinge begrifflich zukommt, ist es dann nicht ein Univocum, das vielen im gleichen Sinne zukommt ? Suárez fühlt diese Gefahr, hebt sie sofort [4] und öfter nachher hervor [5]. Er bekennt offen, alle Verfechter der Univocatio entis hätten sich stets auf diesen einheitlichen conceptus obiectivus berufen [6]. Dessen ungeachtet hält er mordicus an ihm fest, und eher wäre er bereit, die ganze Analogielehre, die doch unsicher sei, fahren zu lassen, als diesen einheitlichen conceptus obiectivus des Seins : « Non solum assero, omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. » [7]

Dennoch will Suárez an der *Analogie des Seins* festhalten [8]. Für sie spricht die communior sententia eines Aristoteles, Thomas, Averroes, Alexander von Hales, Porphyr, Albert, Ammonius und der Thomisten,

[1] Ib. sect. 2, n. 5.

[2] Ib. disp. 2, sect. 1, n. 11-14 ; sect. 2, n. 7-15 ; n. 22 u. 34. Nach Aufstellung seiner These verteidigt Suárez folgende Sätze :

« Datur una ratio entis obiectiva » (sect. 2, n. 8).

« Ens non significat substantiam et accidens immediate » (n. 9).

« Conceptus entis non includit genera omnia prima » (n. 12).

« Conceptus entis obiectivus praecisus est ab omni ratione particulari » (n. 15).

« Conceptus entis, etiam ut comparatur ad inferiora, est praecisus ab illis » (n. 34). — Suarez wird nicht müde, diese absolute Einheit des conceptus obiectivus zu betonen.

[3] Ib. sect. 2, n. 4.

[4] Ib. n. 36.

[5] Ib. disp. 28, sect. 3, n. 9.

[6] Ib. disp. 32, sect. 2, n. 2 ; disp. 28, sect. 3, n. 18. Hier sagt er auch von der thomistischen Lösung : Illa distinctio de ente includente vel non includente inferiora nihil refert ad eius analogiam explicandam.

[7] Ib. disp. 2, sect. 2, n. 36. [8] Ib.

die aber unberechtigt den conceptus unus obiectivus auszuschließen suchten [1]. Indes ist bei Suárez des Schwankens und Wankens kein Ende. Trotz der Hauptthese von der analogen Seinsaussage macht er wieder die Einschränkung, daß es doch Fälle gebe, in denen das Sein nicht analog, sondern univok ausgesagt werde [2]. Die Lösung jener, die da im Sinne der Analogia inaequalitatis sagten, das Sein werde logisch « univoce » und physisch « analogice » ausgesagt, hält er für eine « responsio probabilis, nimium tamen favet univocationi entis » [3].

Aber nun die Hauptfrage : In was verlegt Suárez, da das Analogon wie das Univocum einen absolut einheitlichen conceptus obiectivus haben, den Unterschied zwischen Univocatio und Analogia ? Fallen nicht beide zusammen ? Man sollte es meinen. Beide müßten « secundum eandem rationem » von dem ihnen Untergeordneten (inferiora) ausgesagt werden. Suárez sucht sich durch eine Unterscheidung aus der Schlinge zu ziehen : Man muß zwischen dem *Ideeninhalt* beider und ihrer *Zuteilung* unterscheiden. Dem Univocum kommt es zu, daß es nicht bloß einen absolut einheitlichen Gehalt besitzt, sondern er wird auch im gleichen Sinne (aequaliter) und unterschiedslos, ohne besondere Beziehung zu diesem oder jenem, dem Vielen zuerteilt [4]. Das Sein dagegen als Analogon ist zwar abstraktiv in sich genommen auch durchaus einheitlich, wird aber doch Gott und der Kreatur und allem Untergeordneten verschieden zuerteilt, und die Verschiedenheit der Dinge verlangt diese verschiedene Zuteilung jener ratio communis des Seins ; ja man kann sogar sagen : jene ratio communis des Seins ist doch in sich nicht so ganz einheitlich dieselbe [5].

Weitere Kommentare über diese Theorie sind unnötig. Es springt aus dem Dargelegten förmlich in die Augen : der absolut einheitliche

[1] Ib. disp. 32, sect. 2, n. 3.

[2] Ib. disp. 28, sect. 3, n. 5 : Nihil vetat respectu aliquorum ens esse univocum.

[3] Ib. disp. 28, sect. 3, n. 20.

[4] Ib. disp. 28, sect. 3, n. 17 : Nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat.

[5] Ib. n. 21 : Ideo licet ratio communis (entis), ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua et ita debet definitio univocorum exponi.

conceptus obiectivus des Seins hätte Suárez *logisch zur univocatio entis* und damit wieder logisch *zur Leugnung jeder wahren Analogie,* aber auch *der tatsächlichen Vielheit der Dinge* führen müssen. Um dieser fatalsten monistischen Konsequenz zu entgehen, wurde Suárez das Opfer von Inkonsequenzen und Widersprüchen und einer so schwachen Überzeugung von der Tragweite der Analogielehre, daß man alles das bei einem solchen Manne kaum zu fassen vermag. Für uns aber ergibt sich der weitere ergänzende Schluß : Der conceptus obiectivus des Seins als Analogon muß zwar eine *reale Seinseinheit* und *Identität* ausdrücken — das war das Resultat der ersten Untersuchung —, aber diese Einheit und Identität kann *nicht eine absolute,* sie kann nur eine *relative,* eine beziehungsweise sein. So nur ist das Analogon ein Mittleres zwischen aequivocum und univocum. Und fügen wir hinzu : Beide Konklusionen stützen sich auf die faktische Vielheit der Dinge !

γ) *Die Analogie selbst*

Der moderne Geist wird kaum je Verständnis haben für die tief spekulative Analogielehre der Scholastik, wenn man ihm nicht zeigt, daß sie von der *tatsächlichen Erfahrung* gefordert wird. Zu dieser Erfahrung gehört die *Vielheit der Dinge,* ohne die alles menschliche Erkennen fällt. Diese Vielheit fordert aber die Analogie des Seins, wie wir sahen. Ja, in gewissem Sinne dürfen wir sogar behaupten : die Analogie ist grundlegender als die Univocatio ; denn, wenn das Sein nicht analog ausgesagt wird, gibt es auch nicht eines, das eindeutig von Vielen ausgesagt wird, weil es dann überhaupt kein « Vieles », sondern nur ein « Absoluteinerleisein » gibt, wie Parmenides behauptete. Daher der tiefsinnige Ausspruch des Aquinaten : « Sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogum, quod est ens. »[1]

Nehmen wir jetzt den Faden wieder auf. Als Mittleres zwischen dem Aequivocum und Univocum muß das Sein als Analogum eine sachliche Einheit, Identität, die aber etwas Relatives ist, bedeuten. Worin besteht jene Einheit ? Worin ihre Relativität ? Daraus ergibt sich dann als Drittes der wahre Sinn der Analogiedefinitionen.

[1] I 13, 5 ad 1.

I. Die Identität in der metaphysischen Analogie

In der Verwechslung der metaphysischen Analogie mit der bloß äußerlich-zufälligen Analogie liegt der Grundirrtum der heutigen Zeit. Dieser Verwechslung sind dann und wann auch Scholastiker zum Opfer gefallen. Und doch ist der Unterschied zwischen beiden ein gewaltiger. Beide nehmen schon, sagen wir, in der Begriffswelt als Ganzes eine vollständig andere Stellung ein. Denken wir hier nur an den porphyrischen Baum. Dann leuchtet uns das sofort ein. Die *Univocatio* herrscht *in den Kategorien* auf- und absteigend. Die äußerlich-zufällige Analogie verhält sich lateral, liegt zwischen verschiedenen Genera und Kategorien, von denen keine entitativ in der anderen sein kann. Die metaphysische *Analogie* steigt von den Kategorien aufwärts zu den *Transcendentalia,* die das kategoriale Sein innerlich-wesentlich konstituieren. Nur in dieser Analogie ist das Analogon, sagen wir das Sein, formell, innerlich-notwendig in allen Analogata als eine forma inhaerens, wie Thomas sagt [1], weshalb Cajetan sie als die einzig wahre bezeichnet [2]. Nur in ihr ist das Analogon, in dem die Analogata sich einigen, etwas Identisches, etwas Quidditativ-Identisches, wenn auch nur beziehungsweise, wie wir später dartun werden. Für diese Identität im Analogon der metaphysischen Analogie möchten wir einige spezielle Gründe hervorheben.

1. Schon die Herleitung der metaphysischen Analogie aus der mathematischen spricht dafür. Wenn wir sagen: $2 : 4 = 6 : 12$ oder $5 : 15 = 6 : 18$, so handelt es sich hier überall nicht um bloße Ähnlichkeiten, sondern um wirkliche *Größenidentitäten,* um die Hälfteeinheit und Dritteleinheit. Daher der himmelweite Unterschied zwischen *Gleichungsverhältnissen* und Gleichnissen. Und wenn auch die philosophische Proportion nicht immer mit der gleichen Genauigkeit abgezirkelt werden kann wie die mathematische, so bleibt diese doch immer das Vorbild für die Berechnung der *Seinsgrößen.* Allda, wo verschiedene Analogata im Sein als Analogon übereinkommen, muß somit diese

[1] Eth. I, lect. 1, n. 96: ... dicuntur omnia bona secundum analogiam ... secundum bonitatem inhaerentem.

[2] De nominum analogia, c. 3, ed. Zammit, 27: Praeponitur autem analogia haec caeteris ... dignitate et nomine. Dignitate quidem, quia haec fit secundum genus causae formalis inhaerentis. — Ib. 29: Scimus siquidem secundum hanc analogiam rerum intrinsecas entitates, bonitates, veritates.

communitas der Verschiedenen im Sein als eine Identität und nicht bloß als eine similitudo gefaßt werden. Freilich, die Analogata werden unter sich durch diese Identität nur ähnlich, weil sie an sich zugleich auch verschieden sind.

2. Noch evidenter wird das aus der Natur der Transcendentalia selbst, speziell des *Seins*, das das primum Analogon aller Analogata ist. *Alles Vielheitliche* und Verschiedene, insofern und insoweit — hier gibt es natürlich Grade — es auf das transzendentale Sein als solches zurückläuft, wird in ihm ein *Einheitliches*, etwas Identisches. Warum das ? Weil das transzendentale Sein als solches unterschiedslos, viellos ist ; denn deshalb ist es transzendental, weil es über jeder Vielheit liegt. Daher ist es real mit der Einheit dasselbe : οὐδὲν ἕτερον τὸ ἕν παρὰ τὸ ὄν, sagt der Altmeister unermüdlich [1]. In dieser begrifflichen Dieselbigkeit wurzelt das *Identitätsprinzip*, der wissenschaftliche Eckstein aller weiteren Identitäten. Wie sollen die Analogata in diesem Sein durch Seinsteilnahme übereinkommen, ohne, freilich nach dem Grade des Übereinkommens, eine Identität, eine Einheit zu bilden ? Das stände im Widerspruch zum inneren Wesen des Seins und zugleich wäre dies die Leugnung des Übereinkommens selbst. Es ist schade, daß man Aristoteles, dem Thomas so treu folgt, vergessen hat. In einem lichtvollen Kapitel hat er die ganze Theorie über die verschiedenen Einheitsarten dargelegt [2]. Vorerst scheidet er die akzidentellen Einheiten, κατὰ συμβεβηκός, aus [3]. Dann folgen die innerlich-notwendigen, καθ' αὑτό = per se, die mathematischen und ontologischen. Zu den letzten rechnet er vier : die Individualeinheit, die Gattungs- und Arteinheit und die Analogieeinheit, κατ' ἀναλογίαν [4]. Für ihn ist also die Analogieeinheit ein « unum per se » ! Bezeichnend ist es auch, daß sowohl der Stagirite [5] als der Aquinate [6] die Einheit der Metaphysik als Wissenschaft — davon hängt ihr Wohl und Wehe ab — durch die Reduktion ihrer riesig vielgestaltigen Objekte — der Substanz und des Akzidens, des Werdens und des Gewordenen, der Gegensätze, selbst des

[1] Met. III 2, 1003 b 31 s. (II 501, 4) ; cf. ib. b 23 (500, 41) ; Met. X 3, 1061 a 18 (II 587, 44).

[2] Met. IV 6.

[3] Ib. 1015 b 16-36 (II 518, 37-519, 10).

[4] Ib. 1016 b 31 s. (II 520, 30) ; THOMAS, Met. V, lect. 8, n. 876-879.

[5] Met. X 3.

[6] Met. XI, lect. 3.

Nichtseins — auf die analoge Einheit des Seins zu retten suchen, nämlich in dem Sinne, daß das verschieden in den Dingen partizipierte Sein in allem als ein unum quid commune, ἕν τι καὶ κοινόν, sich finde [1]. Für Aristoteles ist somit die Analogieeinheit im Sein als Analogon eine wirkliche, eine *quidditative Identität.*

3. Und so fragen wir schließlich : Wie wäre es anders denkbar ? Selbstverständlich sind die Transcendentalia *keine vollständigen Dingnaturen,* weil sie nicht in sich existieren, sondern in den Weltdingen. Das werden wir später betonen. Aber soll die Causa, die analog und daher ganz verschieden von den verschiedenen Ursachen ausgesagt wird, nicht ihre eigene Natur, ihre eigene Wesenheit haben ? Wie soll man sie dann unterscheiden von der Wirkung ? Ist die Wirkung als « Gewordenes » nicht wieder quidditativ unterschieden von der Ursache ? Und so kann man von allen Ursachen, von Akt und Potenz, von Wesenheit und Existenz fragen, die alle analog den Weltdingen zukommen. So kann man vom Bonum, Verum, Unum und endlich vom Ens sagen, das, als primum analogum, von allen Analogata proportionell ausgesagt wird. Werden sie aber als eigene *natura,* φύσις, von den Analogata ausgesagt, dann ist die Analogieeinheit irgendwie eine quidditative Identität, denn jede Natur ist das Prinzip einer quidditativen Einheit. Auch das war wieder die Idee des Aristoteles, wenn er von dem Sein und dem Einen sagte, sie hätten die identische Natur, μία φύσις [2], und sie würden analog nach einer gewissen derselbigen Natur, πρὸς μίαν τινὰ φύσιν, ausgesagt [3]. Ebenso kategorisch ist Thomas, da er vom Analogon in der Analogie behauptet, es sei ein « unum sicut *una quaedam natura* », und die Analogata würden zu ihm sich verhalten wie « *ad unum aliquid et idem* » [4]. Übrigens, wie wäre es überhaupt möglich, wenn das Sein, Wahre, Gute usw. in der Analogie nicht irgendwie quidditativ ausgesagt würde, das « Sein » vom « Nichtsein »,

[1] Met. X 3, 1061 b 12 (II 588, 28) ; cf. Met. III 2 ; Thomas, Met. XI, lect. 3.

[2] Met. III 2, 1003 b 23 (II 500, 42).

[3] Ib. 1003 a 34 (II 500, 15).

[4] Met. IV, lect. 1, n. 535 s. : Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae : diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur ; et illud dicitur analogice praedicari i. e. proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur. Item sciendum, quod illud unum ... est unum numero ... unum sicut una quaedam natura.

das « Wahrsein » vom « Falschsein », das « Gutsein » vom « Malum » usw. zu unterscheiden ? — Wie, fragen wir weiter, würde es dann stehen mit unseren Begriffen von den ersten Prinzipien — Widerspruchs- und Identitätsprinzip —, denen die Seinsidee direkt zugrunde liegt und von denen alle unsere weiteren Erkenntnisse abhangen, wenn das Sein nicht als ein quid unum den Dingen zukäme ? Die Folgen sind nicht auszudenken. Ganz anders dachten Aristoteles und Thomas. Beide erklären, die berühmte, echt metaphysische Definition des τὸ τί ἦν εἶναι fände Anwendung nicht bloß auf das Univocum, sondern auch das Analogum, aber eine verschiedene : das erste nach ein und demselben, καθ' ἕν, das andere in Beziehung zu ein und demselben, πρὸς ἕν [1], oder wie Thomas es getreulich wiedergibt : das eine « secundum unam rationem », das andere « per respectum ad unum » [2].

II. Die Relativität der Analogieidentität

Die beiden obigen aristotelisch-thomistischen Definitionen weisen uns den Weg weiter. Was immer eindeutig (univoce) identisch ist, das hat eine absolute Einheit in ein und derselben Natur, sei sie generisch oder spezifisch [3], mit anderen Worten : die univoca sind, wie Thomas sagt, « simpliciter », schlechterdings identisch. Anders ist es mit den Analogata. Die Analogata sind ihrer generischen oder spezifischen Natur nach ganz verschieden, wie z. B. Substanz und Qualität. Aber sie kommen überein in ihrer *Beziehung zu einem*, πρὸς ἕν, hörten wir Aristoteles sagen [4], oder wie er anderswo sagt : analog verhalten sich mehrere zueinander, wo das eine zum anderen sich verhält, ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο [5]. Während also die eindeutige (univoca) Identität eine absolute ist, weil sie in einer kategorialen Dingwesenheit, z. B. Tier, Mensch, Substanz, liegt, ist die Analogieidentität nur eine relative, « ad aliquod unum » [6], d. h. eine Identität, die aus den übereinstim-

[1] Met. VI 4, 1030 b 3 ss. (II 541, 41 ss.). Dasselbe ausdrücklich vom ens als analogum Met. III 2, 1003 a 33 (II 500, 14).

[2] Met. VII, lect. 4, n. 1337.

[3] Johannes a S. Thoma, Cursus phil. thomist., Ars logica, p. II, q. 13, a. 3, ed. Reiser, 483.

[4] Met. VI 4, 1030 b 3 ss. (II 541, 41 ss.).

[5] Met. IV 6, 1016 b 34 s. (II 520, 34) : κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.

[6] C. G. I 34.

menden Beziehungen (relationes) mehrerer wesentlich verschiedener Dinge zu einem Dritten, in welchem sie übereinkommen, hervorgeht [1]. Diese Relativität der Analogieidentität ist denn auch der Grund, warum sowohl der Stagirite als auch der Aquinate nur von einer « gewissen Natur », « quaedam natura », reden [2], weil sie nicht eine « Dingwesenheit » ist, sondern nur aus den Beziehungen verschiedener Dingwesenheiten hervorgeht. So müssen wir also die Analogieeinheit eine Relations- oder *Beziehungsidentität* nennen.

Das hat die metaphysische Analogie wieder, wie früher angedeutet, gemein mit der mathematischen Proportion. Auch da entstehen die Gleichungseinheiten aus an sich ganz verschiedenen Zahlen, unter denen sich bestimmte Verhältnisse konstatieren lassen, die zu einer Verhältniseinheit, also zu einer Beziehungsidentität führen. Das Wort : « Verhältnisidentität », « Relationseinheit » wird natürlich den Wert und die Bedeutung unserer Analogieidentität in den Augen vieler Leser stark herabsetzen. Mit Unrecht ! Die metaphysische Analogieidentität ist ihrer Grundlage nach sehr tiefgreifend. Sie hat es nicht etwa mit bloßen Größeneinheiten, wie die mathematischen, zu tun oder mit bloß akzidentellen Beziehungen, wie die relatio praedicamentalis, die auch ein πρός τι = ad aliquid ist. Nein, sie fußt viel tiefer in der *transzendentalen Relatio*, die, weil sie transzendental ist, das *Sein als solches* angeht, und daher alles Sein, das substantielle wie das akzidentelle. Es ist die « habitudo ad esse ». Das Sein ist aktuell in allem, was ist, sonst wäre es nicht. Das Sein konstituiert alles, was ist : « quaelibet natura essentialiter est ens » [3]. Dasselbe gilt auch vom *Wahren*, vom *Einen*, vom *Guten*, vom *Etwassein;* denn, was immer Sein ist, ist insofern auch Eines, Wahrsein, Gutsein, Etwassein. Folglich haben alle kategorialen Dinge, mögen sie untereinander noch so verschieden sein, eine Beziehung, eine entitative Hinordnung zum Sein, zum Wahren, zum Gutsein, zur Einheit. Alle *Wirkursachen* kommen überein, daß sie wirken, alle *Wirkungen*, daß sie geworden, alle *Formalursachen*, daß sie dingbestimmend sind, alle *Zielursachen*, daß sie als Gut des Strebenden angestrebt werden, und alles *Potentielle* ist zum *Akt* hingeordnet und damit zum Sein und dem Einen. Alle Ursachen besagen eine innerlich-notwendige Hinbeziehung zum Sein. So konnte

[1] Met. IV, lect. 1, n. 535.
[2] Met. III 2, 1003 a 34 (II 500, 15) ; THOMAS, ib., n. 536.
[3] Verit. 1, 1.

Aristoteles [1] in seinem tiefsinnigen Kapitel beweisen, wie das ganze kategoriale Sein, d. h. die Weltdinge in ihrer Vielheit: Substanz, Akzidens, Einheit und Vielheit, Werden und Veränderung, Gegensätze und selbst das Nichtsein, eine notwendige Hinbeziehung auf das transzendentale Sein und Eine ausdrücken. Hier in diesen transzendentalen Relationen liegt die Grundlage der metaphysischen Analogie. Hierin liegt auch ihre ganze Tiefe!

Aber das bedarf einer weiteren, wichtigen Erläuterung. Die Naturdinge sind eine Fülle, eine ungeheure Menge von wesentlich — sei es generisch oder spezifisch — verschiedenen Dingen und Eigenschaften und Tätigkeiten. Ein jedes von ihnen hat seine *eigene Wesenheit*, die begrifflich absolut einheitlich ist für alles das, was unter sie fällt und daher univoce ausgesagt wird. Dieselbe Wesenheit schließt aber auch jedes andere Ding, das eine andere Wesenheit besitzt, absolut aus, weil es sie nicht enthält: « ita, quod unius ratio non claudit id, quod claudit ratio alterius », wie Cajetan sagt [2]. Da jede Vielheit die Einheit und jede Verschiedenheit als solche die Identität ausschließt, ist jede Seinseinheit unter wesentlich verschiedenen Dingen als solchen absolut ausgeschlossen. Wie kommen wir da zu einer Analogie, in welcher mehrere wesentlich verschiedene Dinge entitativ irgendwie identisch sind? Das ermöglich das Sein — mit den übrigen Transcendentalia —, welches alle Dinge aktuell konstituiert, auch ihre Verschiedenheit, und nichts ist in ihnen, das nicht Sein wäre, denn *dem Sein kann nichts beigefügt werden*, was nicht wieder Sein wäre [3]. Aber wie ist das möglich? Indem wesentlich verschiedene Dinge in denselben transzendentalen Beziehungen übereinstimmen, einig sind, weil sie Sein haben, weil sie wahr sind, weil sie als Wirkursachen wirken, weil alle Wirkungen geworden sind, weil sie in ihrem veränderlichen Sein alle potentiell sind und daher vom Aktuellen als Wirkursache abhangen und zum Akte als Ziel hingeordnet sind. Alles das sind Beziehungen — entitative —, in denen entweder alle Weltdinge oder wenigstens viele übereinkommen. So sagen wir dann: Die Substanz verhält sich zum Sein wie die Qualität zu ihrem Sein, die Materie zur Form wie die Essenz zur Existenz, das Auge zum

[1] Met. III 2, 1003 a 33 ss. (II 500-502); THOMAS, Met. IV, lect. 1.
[2] De nominum analogia, c. 4, ed. ZAMMIT, 32.
[3] Met. III 2, 1003 b 31 (II 501, 4); THOMAS, Met. IV, lect. 2, n. 552; Verit. 1, 1.

Wohle (bonum) des Leibes wie der Verstand zu dem der Seele [1], der Arzt zur Erwirkung der Gesundheit wie der Lehrer zur Hervorbringung des Wissens. Allein wie steht es denn mit diesen *Beziehungsidentitäten ?* Wesentlich verschiedene Dinge besagen doch verschiedene Seinsteilnahmen, Wahrheitspartizipationen und folgerichtig verschiedene Beziehungen zum Sein. Wie verschieden die Substanz und Qualität, Materie und Form, Auge und Verstand, wie verschieden das Wirken des Arztes und des Dozenten ! Das ist wahr. Wie kommt man da zu einer identischen Beziehung des Seinhabens, des Wirkens in mehreren verschieden Wirkenden, des Wahrseins in allen Dingen ? Nun, das scheint doch sehr einfach zu sein : man abstrahiert vom Verschiedenen und dann hat man das Sein und das Wahre und das Wirken im absolut identischen Sinne. Allein so einfach ist es doch nicht ; denn auch im Verschiedenen als solchem ist aktuell das Sein, das Wahre ! Wie können wir etwas von etwas abstrahieren, wenn das, wovon wir abstrahieren, wieder notwendig in dem ist, was wir von ihm abstrahierten ? Das ist schlechterdings unmöglich [2]. Und überdies : Wenn das Sein oder das Wahre den Dingen im absolut identischen Sinne (univoce) zukommt, dann gibt es nur *ein* Sein, also keine verschiedenen Dingwesenheiten, keine genera und species. Die tatsächliche Dingvielheit bricht wieder zusammen. Auf diesem Wege gibt es also keine Seinseinheit unter mehreren oder allen Dingen. Und doch kommt das Sein und das Wahre usw. allen Dingen innerlich-notwendig zu, wie das Wirken allen Wirkursachen. Die Transcendentalia sind also doch irgendwie vielen oder allen Dingen gemeinschaftlich. Aber wie ? Offenbar nach der Maßgabe, nach dem *Verhältnisse,* wie sie an dem Sein, dem Wahren usw. teilnehmen. Und diese Teilnahme am Sein ist so groß wie das Sein der Dinge selbst, weshalb Thomas [3] und Cajetan [4] betonen, daß die Analogie auch das numerische Sein umschließe. In der Tat drückt ein jedes Ding, ob Substanz oder Akzidens, weil es eine bestimmte Seinsteilnahme ist, ein bestimmtes Verhältnis zum Sein [5], zum Wahrsein und Einssein, wie auch jedes Wirken zur Wirkursache aus. Die Teilnahme am Sein ist verschieden, und wie verschieden z. B. bei Sub-

[1] Thomas, Eth. I, lect. 7, n. 95.
[2] Verit. 1, 1.
[3] Met. IV, lect. 1, n. 536.
[4] De nominum analogia, c. 2, ed. Zammit, 15.
[5] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

stanz und Akzidens, wie verschieden ist das Wirken bei den höheren und niederen Ursachen! Aber sie haben alle Sein, und alle Wirkursachen wirken. Alle haben also bestimmte Verhältnisse, Proportionen zum Sein und hierin sind sie identisch. Selbst die Gegensätze, ja sogar das Nichtsein [1] stehen in einem bestimmten Verhältnisse zum Sein. Stimmt das Verhältnis mehrerer in der Seinsteilnahme mit einem anderen Verhältnisse mehrerer in der Seinsteilnahme überein, sodaß wir ein Verhältnis zweier Verhältnisse, eine Identität zweier Verhältnisse haben, dann haben wir die eigentliche *Seinsproportionalität* [2]. Materie und Form z. B. verhalten sich als Potenz und Akt zur Seinsteilnahme wie Essenz und Existenz, die auch Potenz und Akt sind; oder der Steuermann verhält sich zum Schiff wie der Staatslenker zum Staate [3] — beide sind principium und causa efficiens; oder das Auge verhält sich zum Leibe wie der Verstand zur Seele, weil, wie Thomas sagt, beide zum Wohle (bonum) des einen und anderen sind [4]. Diese vollkommenste Analogieeinheit kann in den verschiedensten Gestalten auftreten; auch unter denselben Analogata nach den verschiedensten Gesichtspunkten von Akt, Potenz, Wirkursache oder Finalursache usw. Aber immer setzt sie, offen oder versteckt, die Hinbeziehung zu einem Transzendentale, entweder im strikten oder im weiteren Sinne — zu einer der vier Ursachen — voraus. Auch können die Analogata selber wieder zueinander in verschiedene Verhältnisse treten, je nachdem das Sein in ihnen mehr oder weniger oder gleich (magis, minus, aequaliter) partizipiert ist [5]. Diese Proportionalitätsanalogie hat, unter anderen, *einen* besonderen Vorzug. Wie die mathematische Proportionalität zweier Gleichungen in den Gleichungsgliedern die verschiedensten Größenverhältnisse zuläßt und die proportionelle Identität doch immer die gleiche bleibt — z. B. $2 : 4 = 4 : 8$ oder $4 : 8 = 100 : 200$ —, so auch die metaphysische Proportionalität [6]. Das hat, wie wir sehen werden, für die Anwendung der Analogie auf die Erkenntnis Gottes außerordentliche Bedeutung.

[1] Verit. 2, 11 ad 5: Dicendum quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non-ens ens dicitur analogice.

[2] Verit. 2, 11; 2, 3 ad 4; Pot. 7, 7; Met. IV, lect. 1, n. 535, 539; I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; Eth. V, lect. 5, n. 940; C. G. I 34; I 13, 5.

[3] Cajetan, ib. c. 3, ed. Zammit, 28.

[4] Eth. I, lect. 7, n. 95.

[5] Pot. 7, 7; Cajetan, ib. c. 8, ed. Zammit, 68.

[6] Verit. 2, 11 ad 5; 2, 3 ad 4.

Zwei Dinge sind oft verwechselt worden : die Analogata im *Analogon* und die *Analogata* unter sich. Die Einheit der Analogata im Analogon ist eine *Identität*, ein unum quid. Dabei werden aber die in sich absolut verschiedenen Analogata durch diese Identität im Analogon untereinander nur *ähnlich*. Wahr bleibt dabei auch, daß jene Identität im Analogon nur eine beziehungsweise, eine relative sein kann, weil sie nur, unter Wahrung der Verschiedenheit der Analogata, aus Beziehungen hervorgeht. Das orientiert uns genauer über die Einheit des *conceptus obiectivus* des Analogon, d. h. *des Seins* und aller Transcendentalia. Ihren Prinzipien treu haben die Thomisten mit Cajetan [1] stetig behauptet, daß das Analogon den Analogata, d. h. das Sein den Naturdingen nicht nach einem absolut einheitlichen conceptus — conceptus obiectivus adaequatus oder secundum rationem simpliciter unam — zukomme. Das wäre tatsächlich gleichbedeutend mit der univocatio entis. Diese Auffassung war für Duns Scotus und Suárez verhängnisvoll. Sie müßte die Vielheit der Dinge zerschlagen, zum Monismus führen. Weil sie den absolut einheitlichen conceptus obiectivus des Seins ablehnten, nannte man die Thomisten « Cajetanistae », um sie von Thomas und Aristoteles zu trennen. Ohne Grund ! Wer hat die absolute Einheit, die absolute Eindeutigkeit des Seins schärfer abgelehnt als Aristoteles, wenn er sagt : weder das Sein noch das unum ist ein Universale im strengen, vollkommenen Sinne und daher werden sie von den Weltdingen nicht als das « Dasselbige » ausgesagt : μή ἐστι τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων [2]. Über Thomas wollen wir nach dem früher Gesagten nicht mehr reden [3]. Beiden ist die Analogieeinheit immer nur ein « secundum quid », eine *beziehungsweise Einheit*.

Damit ist eigentlich alles Notwendige gesagt. Einen absolut einheitlichen conceptus obiectivus haben nur die Naturdinge, wie Substanz, Qualität, Tier, Mensch, weil sie eine eigene Dingwesenheit ausmachen, die von allen univoce ausgesagt wird. Dazu gehören eben auch die Analogata, in ihrem eigenen Wesenssein betrachtet. Von ihnen gilt daher Cajetans Wort : « tot (conceptus) perfecti, quot analogata » [4].

[1] De nominum analogia, c. 4, ed. Zammit, 32, 37 ; Johannes a S. Thoma, a. a. O. ; Gredt, Elementa philos. arist.-thom. I (Frib. Br. [7]1937) 139.

[2] Met. III 2, 1005 a 9 (II 502, 40) ; dasselbe ib. 1003 a 34 (500, 15) ; b 24 (43).

[3] Met. IV, lect. 1, n. 535 ; C. G. I 34.

[4] Ib. c. 4, ed. Zammit, 35.

Dagegen ist das transzendentale Sein als solches (ut sic) nicht ein Ding in sich, getrennt von den Weltdingen [1], sondern es ist aus den Dingen und daher in den Dingen, indem es sie konstituiert, sich in ihnen durch die verschiedenen Seinsweisen (modi essendi) vervielfältigt [2] und dadurch die transzendentalen Relationen begründet. Und da die Analogata in der Analogie an sich schlechterdings verschieden bleiben und nur in einer Verhältniseinheit, Beziehungseinheit sich einigen, nur proportionaliter, kann die Einheit nur eine relative und folglich auch der conceptus obiectivus des Analogon nur ein *unvollkommen einheitlicher* sein. Dieses Verhältnis zwischen den absolut einheitlichen Begriffen der Analogata in sich und dem unvollkommen einheitlichen im Analogon drückt die folgende Definition, die Ramírez zur seinigen machte [3], trefflich aus : « ea, quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est *simpliciter diversa, et secundum quid eadem* ».

III. Die Analogiedefinitionen

Im Lichte des Gesagten sind uns die früher erwähnten Analogiedefinitionen des Aquinaten verständlicher. Alle bezeichnen die Analogie als ein Mittleres zwischen der Aequivocatio und Univocatio. Nehmen wir ein von Thomas bevorzugtes Beispiel : die Analogieeinheit der Substanz und Qualität im transzendentalen Sein. Da die beiden Analogata — Substanz und Qualität — jedes für sich seine eigene ratio, Wesenheit und infolgedessen seine eigene Definition hat, wodurch das eine das andere schlechterdings geradezu ausschließt, ist es unmöglich, daß beide nach einer gemeinschaftlichen, absolut einheitlichen Wesenheit, Definition, also eindeutig oder univoce von Vielen ausgesagt werden könnten. Hier die Scheidung der Analogie von der Univocatio ! Anderseits drücken beide eine Beziehung zum Sein aus, sie haben Sein, ja, das Sein konstituiert sogar ihre Wesenheiten. Ohne das Sein, das sie allerdings verschieden partizipieren, wären sie gar nicht. Sie haben also eine innerlich wesentliche Hinordnung zum Sein nach Maßgabe ihres ganzen eigenen Seins. Beide kommen also in diesem innerlich-notwendig wesentlichen Verhältnisse zum Sein überein. Durch diese Verhältniseinheit unterscheidet sich die Analogie von der Aequivocatio, die den

[1] Met. III 2, 1005 a 10 (II 502, 41).
[2] Verit. 1, 1.
[3] De analogia, 19.

gleichen Namen absolut verschiedenen Dingen gibt. Beide Momente, die der Analogie eigen sind, werden in allen Definitionen gebührend betont: « Quorum ... definitio rei *partim eadem, partim diversa* [1] ... *secundum proportionem eadem* [2] ... secundum rationes diversas *non totaliter*, sed *in aliquo uno convenientes* [3] ... diversas habitudines, unae autem secundum quod *ad unum aliquid et idem* istae diversae habitudines referuntur. » [4]

Die obige Unterscheidung der Analogie von der Univocatio wirft Licht auf die *Abstraktion*, die zwar beiden, dem Univocum und Analogum, zukommt, aber in ganz verschiedenem Sinne. Beiden muß die Abstraktion in irgend einem Sinne zukommen; denn beide, das Univocum — z. B. Mensch — und das Analogon — z. B. das Sein — sind etwas Vielen einheitlich Gemeinsames. Auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntnis gibt es aber gar nichts Vielen Gemeinsames, ohne daß man in dem Vielen das Eine betrachtend, das Viele irgendwie beiseite, außer acht läßt [5]. Aber dieses Beiseitelassen des Vielen ist ein anderes im Univocum und ein anderes im Analogon.

a) Das *Univocum* — sei es genus oder species, Substanz oder Akzidens — drückt eine bestimmte naturdingliche Wesenheit aus, von jeder anderen unterschieden und abgegrenzt, folglich in seiner Sphäre etwas absolut *Komplettes*. Daher abstrahiert es vollkommen von dem Vielheitlich-Verschiedenen, dessen Einheit es ist. Dieser *abstractio absoluta* entsprechend, ist seine ratio communis oder seine Einheit ebenfalls eine absolute, weshalb es eben eindeutig, ganz im identischen Sinne von allen inferiora, seien sie Individuen oder Arten, ausgesagt werden kann [6].

b) Anders ist es mit dem *Analogum*. Das transzendentale Sein ist als solches keine Dingnatur in der Welt. Es ist aber aus den Weltdingen erworben und in denselben, alles konstituierend, weil alle Weltdinge nur sind, insofern sie Sein haben. Das ist auch der Grund, warum ontologisch alle Dinge innerlich-notwendige Beziehungen, relationes transcendentales zum Sein haben: ratione comprehensionis. Aber

[1] Met. XI, lect. 3, n. 2197.
[2] Verit. 2, 11.
[3] Eth. I, lect. 7, n. 95.
[4] Met. IV, lect. 1, n. 535.
[5] I 85, 1.
[6] Met. IV, lect. 1, n. 535; CAJETAN, a. a. O. c. 4 s

ebenso richtig ist es zu sagen, daß dasselbe transzendentale Sein logisch, d. h. in ordine praedicationis, aus seiner eigenen Natur zur Vielheit der Weltdinge, die seine Analogata sind, hingeordnet ist, weil es nur in ihnen real existiert und aus ihnen erworben wurde. Insofern ist es ganz richtig zu sagen, das ens transcendentale sei selber ein Relativum und das Analogon habe nur einen conceptus *incompletus*. Diese Unvollkommenheit und die ihr folgende Hinordnung des transzendentalen Seins zu den Weltdingen als Analogata, in denen allen es ist, wenn auch verschieden, verhindert in der Analogie eine absolute Abstraktion des Analogon von den Analogata. Die proportionelle Analogieeinheit im Sein kann die vielheitlich verschiedenen Analogata deshalb nicht absolut ignorieren, weil das Sein auch in ihnen ist, sie also aktuell enthält und die proportionelle Identität aus ihnen selbst durch ihr Übereinkommen im Sein hervorgeht. Dennoch kann das Einheitliche als solches nicht Vieles sein ; es wird infolgedessen das « Viele » in der Einheit überschaut und übersehen, wie die Zahlengrößen und Zahlenunterschiede in der mathematischen Gleichungseinheit, die so wenig eine Aggregations- oder Sammeleinheit ist als die metaphysische Proportionsidentität. In diesem Sinne spricht man in der Analogie von einer *abstractio* und *praecisio imperfecta*, die die Vielheit der Analogata nicht ignoriert, sie aber als solche vor der Einheit zurücktreten und abblenden, gleichsam im Schatten läßt [1].

Dieselbe proportionelle Einheit der Analogata im Analogon ermöglicht dann auch die *Aussagbarkeit* (praedicatio) des Analogon von den Analogata. Da Substanz und Qualität im Sein eine Einheit haben, ist das Sein der Substanz und Qualität gegenüber ein Universale, dem Substanz und Qualität logisch als inferiora unterstehen. Daher sind die Aussagen : die Substanz ist Sein, die Qualität ist Sein, richtig. Da aber die Einheit nur eine proportionelle ist, ist das Sein und mit ihm alle Transcendentalia, *nicht ein Universale im strengen, vollkommenen Sinn*, nicht univoce, sondern *nur proportionaliter* oder eben analogice, und so müssen die Aussagen gefaßt werden [2].

Wohl und Wehe der ganzen Metaphysik hängt von der Analogielehre ab, so hatten wir eingangs behauptet. Das schien wohl manchem Leser eine Übertreibung. Aber wir hatten sogar zu wenig gesagt. Die

[1] Vgl. CAJETAN, a. a. O. c. 5.
[2] CAJETAN, ib. c. 6, ed. ZAMMIT, 52.

tatsächliche *Vielheit der Dinge, auf der jedes menschliche Wissen ruht, bricht ohne sie zusammen!* Wird das Sein — und das gilt von allen Transcendentalia — absolut verschiedendeutig (aequivoce) den Weltdingen zuerteilt, so haben sie kein Sein, also gibt es keine Vielheit. Wird es ihnen absolut eindeutig (univoce) zugesprochen, so gibt es keine verschiedenen Kategorien, gibt es nur ein Ding, also wieder keine Vielheit. Kurz gesagt: es gibt in beiden Fällen entweder nichts oder nur Sein, *kein potentielles Sein.* Die Lehre von Akt und Potenz ist auch die Grundlage der Analogielehre!

c) Die Arten der Analogie

Außer der Analogia inaequalitatis, von der eingehender die Rede war und die eigentlich zur Univocatio gehört, haben auf philosophisch-theologischem Gebiete nur zwei Analogiearten eine Bedeutung: die Analogie der Attribution und der Proportionalität. Von ihnen wird hier die Rede sein.

Eigentlich haben wir mit dem, was über das Wesen der Analogie gesagt wurde, das ganze Problem der metaphysischen Analogie — denn nur diese hatten wir immer vor Augen — bereits scharf zugespitzt auf die Analogia proportionalitatis. Hier beabsichtigen wir, diese Einstellung endgültig abzuschließen, geleitet vom Gedanken, *daß nur die Proportionalität einen tragkräftigen Analogiebeweis zu bieten vermag.* Vielleicht wird man uns den Vorwurf nicht ersparen, die Frage über die Analogiearten wäre richtiger und besser vor der Auseinandersetzung über das Wesen der Analogie behandelt worden. In der Tat gibt es Gründe dafür und dagegen. Uns schien ausschlaggebend, vorerst und vor allem die Analogie von der Univocatio und Aequivocatio als Mittleres zwischen beiden zu unterscheiden, d. h. ihr Wesen zu kennzeichnen, das nun im weiteren maßgebend sein wird für die endgültige Wertung der beiden Analogiearten.

Wer über das Analogieproblem redet, steht immer gleichsam auf brennendem Boden. Er darf kaum etwas sagen, ohne nicht sogleich wieder eine Einschränkung oder Unterscheidung beizufügen. Beginnen wir mit der nachweisbaren Bemerkung, daß die Unterscheidung in eine analogia attributionis und proportionalitatis sachlich durchaus aristotelisch ist [1]. Fügen wir weiter hinzu, daß dieselbe Analogieeinteilung

[1] Met. III 2, 1003 a 33 ss. (II 500, 14 ss.); Met. X 3, 1060 b 31 ss. (II 587, 18 ss.).

von Thomas von Aquin sachlich so oft gegeben wird, als er überhaupt von der Analogie eingehender spricht [1]. Weiter unterliegt es keinem Zweifel, und wir betonen das gewissen modernen Scholastikern gegenüber, daß auch die analogia attributionis eine proportio, ein Verhältnis ausdrückt. Thomas nennt sie ausdrücklich « proportio » [2]. Das entspricht übrigens dem, was wir früher feststellten, daß Griechen und Lateiner den Analogiebegriff dem Verhältnisbegriff gleichsetzen [3]. Sehr genau und scharf hat der Aquinate das Verhältnis von Attributio und Proportionalitas bestimmt. Die erste ist eine proportio simplex, eine einfache proportio, die letzte eine zusammengesetzte proportio [4]. Ob das tatsächlich stimmt, werden wir im Folgenden sehen. Aber schon hier ist eine Einschränkung notwendig. Jede analogia attributionis ist eine einfache Proportion, aber nicht jede einfache proportio ist eine Attributio. Die Attributio ist eine besondere Art der einfachen Proportion. Beide Verhältnisse, das der gesunden Farbe zum gesunden Lebewesen und das der Qualität zum Sein, drücken eine einfache Gleichung aus, etwa mathematisch wie 2 : 4 oder 3 : 6. Aber die beiden einfachen Proportionen sind doch ganz verschieden. Das Sein ist entitativ-formell in der Qualität, das Gesundsein des Lebewesens ist nicht wesenhaft in der Farbe.

α) *Die Analogie der Attribution*

Auch wer die gesamte Analogieliteratur nur sehr unvollkommen kennt, und wir rechnen auch uns aus guten Gründen zu diesen, weiß dennoch, daß ihm hier viele und die verschiedensten Schwierigkeiten begegnen. Versuchen wir es, drei Hauptfragen etwas genauer zu klären : die Begriffsbestimmung der Attribution, ihr tieferes Wesen und endlich ihre Eigentümlichkeiten, die ihrem Wesen folgen.

I. Begriff der Attribution

Schon die Begriffsbestimmung bietet ihre eigenartigen Schwierigkeiten. Gewöhnlich führt der *Name* eines Dinges einigermaßen in die Sachdefinition ein. Hier ist fast eher das Gegenteil der Fall. Der Name

[1] I 13, 5 ; C. G. I 34 ; Pot. 7, 7 ; Verit. 2, 11 ; 2, 3 ad 4 ; Met. V, lect. 8 ; Met. IV, lect. 1 ; Eth. I, lect. 1 ; I Sent. d. 19, q. 5, a. 2.

[2] I 13, 5 ; Verit. 2, 3 ad 4 ; 2, 11.

[3] Anal. Post. II, lect. 17 u. 19 ; Eth. I, lect. 7 ; Verit. 2, 11.

[4] Verit. 2, 3 ad 4 ; 2, 11.

und die Benennungen dieser Analogie werden uns erst aus der sachlichen Begriffsbestimmung klar. Das Wort « Attribution » hat einen so weiten und logisch und ontologisch so verschiedenen Sinn, daß uns mit ihm nicht viel geholfen ist. Wir können vorläufig höchstens noch einmal betonen, daß diese Analogie auch « analogia proportionis », besser aber « attributionis » genannt wird, weil sie nur eine Art der einfachen Gleichung ist. Wir können noch beifügen, daß Averroes ihr mit Vorliebe den Namen « Attribution » gab [1]. Als « klassifizierende » Benennung finden wir sie indessen weder bei Aristoteles noch Thomas. Der Aquinate nennt diese Analogie im Gegensatz zur Proportionalität : « secundum intentionem tantum et non secundum esse » [2]. Den tieferen Sinn dieser Benennung kann uns erst die Realdefinition enthüllen.

Aber bei der *Realdefinition* beginnen neue Schwierigkeiten. Die später klassische Begriffsbestimmung, die Cajetan [3], Joh. a S. Thoma [4], De Maria S. J. [5] und Gredt O. S. B. [6] mit ungezählten anderen zur ihrigen machten : « quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem est secundum terminum, diversa secundum habitudines ad illum », findet sich wirklich nicht in Thomas, obgleich sie sich sachlich durchaus mit seiner Auffassung deckt. Das genügt uns, um sie den folgenden Darlegungen zugrunde zu legen. Schicken wir inzwischen noch vier klassische Beispiele voraus, mit denen Aristoteles und Thomas die Analogia attributionis zu illustrieren pflegten. Besonders berühmt ist das « sanum ». Der Begriff und Name « gesund » wird nicht bloß dem Lebewesen (animal) zuerteilt, sondern auch der Medizin, der Farbe, Speise, Lebensweise, aber diesen nur in ihren verschiedenen Beziehungen zu dem *einen*, dem Gesundsein des Lebewesens, des « animal » als eigentlichen Gesundseinssubjektes [7]. Ebenso reden wir von Kriegskleid, Kriegsschwert, Kriegsschild, Kriegswagen und Kriegspferden, aber alles

[1] Vgl. Ramírez, De analogia, 49.

[2] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

[3] De nominum analogia, c. 2, ed. Zammit, 11.

[4] Cursus phil. thomist., Ars logica, p. II, q. 13, a. 3, ed. Reiser, 484.

[5] Philosophia peripatetico-scholastica I (Romae ²1898) : Ontologia, p. II, q. 2, a. 1.

[6] Elementa philos. arist.-thom. I (Frib. Br. ⁷1937) 133.

[7] Aristoteles, Met. III 2, 1003 a 35 (II 500, 16) ; Met. X 3, 1060 b 37 (II 587, 24) ; Thomas, I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1 ; C. G. I 34 ; I 16, 6 ; Pot. 7, 7 ; Verit. 2, 11 ; Met. IV, lect. 1, n. 537 ; Met. V, lect. 8, n. 879 ; Eth. I, lect. 7, n. 95.

das hat nur einen Sinn in Beziehung zur Kriegskunst als Hauptsache, als terminus principalis [1]. Ähnlich wird der Arzt Arzt und mehr oder weniger tüchtiger Arzt, seine Mittel und Instrumente « ärztliche » genannt in Beziehung zur Arzneikunst als terminus principalis [2]. Endlich das Beispiel, das vielleicht am meisten mißverstanden wurde, von dem Verhältnis von Substanz und Akzidens. Zwar ist das Sein innerlich-formell in beiden, in der Substanz und im Akzidens, und insofern gehört ihr Verhältnis zur Proportionalitas, wie Thomas sehr klar darlegt [3]. Aber unter dem Gesichtspunkte des Subjektseins sind die Akzidenzien, da sie nicht Selbstseinsträger sind, sondern nur in der Substanz als Subjekt existieren, in der Substanz als entia entis und daher zu ihr als terminus principalis hingeordnet [4].

Versuchen wir es nun, den Realbegriff der Analogia attributionis etwas genauer zu zergliedern, um die gegebene Definition klarzulegen. Die vier klassischen Beispiele werden uns treffliche Dienste leisten.

1. In allen Beispielen ist tatsächlich von Analogiekenntnissen die Rede. Es wird in denselben ein gemeinsamer Name — « gesund », « kriegerisch », « ärztlich », « Sein » — als Analogon mehreren weder im absolut verschiedenen, noch absolut gleichen Sinne, sondern nach einer Verhältnisgleichheit (proportionaliter) zuerteilt [5]. Das leuchtet jedermann ein. Aber das ist nicht das Wichtigste, was wir hier an erster Stelle sagen wollten. Wichtiger ist es zu sagen, daß in allen vier Fällen dasselbe Analogon, z. B. sanum, von mehreren nur in bezug auf eines, ein drittes anderes ausgesagt wird, welch letztes daher die Stellung eines *Terminus principalis* einnimmt. So wird das « sanum » von der Medizin als Ursache des Gesundseins im Lebewesen ausgesagt, die Farbe ist gesund als Zeichen des Gesundseins des Lebewesens usw. [6] So ist es auch bei den übrigen Beispielen. Ein Terminus wird da zum Zentrum der anderen, ohne den die anderen gar nicht wären. Thomas sagt daher von dieser Analogie bezeichnend : « significat diversas proportiones *ad*

[1] Aristoteles, Eth. I 4 ; Thomas, Eth. I, lect. 7, n. 95.

[2] Aristoteles, Met. III 2, 1003 b 2 (II 500, 19) ; Thomas, Met. IV, lect. 1, n. 538.

[3] III Sent. d. 1, q. 1, a. 1 : . . . vel unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente : quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens.

[4] Met. III 2, 1003 b 7 (II 500, 24) ; X 3, 1061 a 8 ss. (II 587, 34 ss.). — I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ; Verit. 2, 11 ; Pot. 7, 7 ; Met. IV, lect. 1, n. 539, 543.

[5] I 13, 5 ; Eth. I, lect. 7, n. 95. [6] C. G. I 34.

aliquid unum »[1], und : « multa habent respectum ad aliquod unum »[2], und wieder : « aliquid praedicatur de duobus per respectum ad *aliquod tertium* »[3]. Und welche Bedeutung er diesem Moment der Analogia attributionis beimaß, das zeigt er dadurch, daß er da, wo er die Attributio und Proportionalitas einander gegenüberstellt, als Eigentümlichkeit der ersten den Terminus principalis zuschreibt, der der Proportionalitas abgeht : « Et hoc quidem (proportione unum) potest accipi duobus modis : vel in eo, quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum, sicut sanativum ... Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa sicut tranquillitas ad mare et serenitas ad aerem. »[4] Auch anderwärts begründet er die Einteilung der Analogie in die beiden Arten : Attributio und Proportionalitas, im gleichen Sinne[5], und in C. G. I 34 gibt er uns genaueren Aufschluß, wie er das meint : in der Attributio werden mehrere zu einem anderen Dritten, Fremden, das an sich nicht in ihnen ist, bezogen ; in der Proportionalität werden mehrere auf etwas bezogen, das nicht ein anderes ist, sondern das in den mehreren selbst inhärent ist : « Respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum. »[6] Zur Attributio gehört also immer eine Hinordnung eines oder mehrerer an sich verschiedener Termini zu einem dritten als Terminus principalis.

2. Aber dieser Terminus principalis muß genauer bestimmt werden. Ist er das Analogon selber ? Offenbar nicht. Er ist unter den verschiedenen Analogata, die irgendwie im Analogon übereinkommen, das *primum Analogatum*. Und er ist das deshalb, weil das Analogum ihm per se und proprie zukommt, den anderen Analogata aber nur seinet-

[1] I 13, 5. [2] C. G. I 34.
[3] Pot. 7, 7. [4] Met. V, lect. 8, n. 879.
[5] Pot. 7, 7 : Huius autem praedicationis (analogicae) duplex est modus : Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad « aliquod tertium » sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est, quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum sicut ens de substantia et quantitate. — Die beiden Beispiele sind interessant. Sie legen klar, wie es von der Substanz und den Akzidenzien zwei verschiedene Analogien gibt, je nach dem Gesichtspunkte.
[6] C. G. I 34 : ... sed analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum. Quod quidem dupliciter contingit : Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut eius conservativum ... Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum.

wegen und in Beziehung auf ihn. Deswegen wird er auch das Analogatum *principale* oder speciosum und famosum, die anderen Analogata minora genannt. Mit einem Worte: unsere ganze Unterordnung ist eine *Unterordnung der Analogata* durch eine verschiedene Teilnahme am Analogon. Das leuchtet aus allen Beispielen heraus. Vom Gesundsein des Lebewesens, das die Farbe anzeigt, die Medizin hervorbringt, die Speise erhält, werden Farbe, Medizin und Speise « gesund » genannt [1]. Von dem Subjektsein der Substanz hängt die Existenz der Akzidenzien ab.

3. Im Lichte des Gesagten erklärt sich ein weiteres Eigenmerkmal der Attributio, das Thomas ihr zuschreibt im Gegensatze zur Proportionalität. Diese ist eine Doppelproportion, die Attribution dagegen nur eine *einfache Proportion* [2]. Wie ist das zu verstehen? Es erklärt sich aus dem Terminus principalis als primum Analogatum, der zum Wesen der Analogia attributionis gehört. Die Analogata minora — z. B. Farbe, Medizin, Speise — werden in der Attribution nicht mit dem Analogon als solchem — sanum — verglichen, sondern mit dem primum Analogatum — animal —, und infolgedessen können sie auch nicht untereinander verglichen werden [3]; denn in bezug auf das sanum im animal sind sie gerade verschieden, indem die Farbe nur ein Zeichen jenes Gesundseins im Lebewesen besagt, die Medizin aber die Ursache usw. Folglich bezeichnet jedes einzelne der Analogata minora nur eine einfache Proportion zum animal, zum primum Analogatum. Nur wenn man sich klar vor Augen hält, daß der *terminus principalis* in der Attributio nicht das Analogon, sondern ein *Analogatum* ist, kann man diese zweite Eigentümlichkeit der Attributio richtig erklären.

4. Damit dürfen wir nun einen Schritt weiter gehen und formell nach der eigentlichen *Ursache der Unterordnung* der Analogata minora unter das Analogatum principale fragen. Mit anderen Worten, wir fragen hier: Warum hangen die Analogata minora notwendig vom Analogatum principale ab, die Akzidenzien von der Substanz als Subjekt, die gesunde Medizin und Farbe vom Lebewesen, die Arzneimittel, Instrumente von der Arzneikunst, die Kriegspferde, Wagen und Waffen von der Kriegskunst? Die Antwort ergibt sich schon aus dem

[1] C. G. I 34; I 13, 5.
[2] Verit. 11, 2; 2, 3 ad 4.
[3] Cajetan, De nominum analogia, c. 2, ed. Zammit, 17 s.

Gesagten. Das « Subjektsein » kommt den Akzidenzien nach ihrem eigenen inneren Sein gar nicht zu, sie haben es nur in einem anderen, in der Substanz [1]. Was haben Luft, Medizin, Speise und Farbe an sich als Körper mit dem Gesundsein zu tun ? Nichts. Wohl aber kommt das Gesundsein dem Lebewesen seinem inneren Sein nach, also proprie zu. Und wenn es der Luft, Medizin, Speise und Farbe zuerteilt wird, so besitzen sie das nur nach ihrer Beziehung zum Lebewesen, die eine *äußere* ist, weil es ihrem inneren Eigensein nicht zukommt. Was hat das Schwert als Stahlstück mit Krieg zu tun ? Nichts. Es wird erst Kriegswaffe durch seine Beziehung zur Kriegskunst. So dürfen wir ruhig sagen : Alle Analogata minora besitzen ihr ganzes Analogatasein nicht in sich, sondern nur von einem *anderen, Dritten, Fremden,* dem primum Analogatum, ohne das sie gar nicht Analogata wären.

Alles das stimmt mit dem überein, was Thomas sagt : die Attributio sei die Hinordnung mehrerer « ad aliquid unum » [2], « ad aliquid alterum » [3], « ad aliquid tertium », im Gegensatz zur Proportionalitas, in der mehrere zu einem hingeordnet werden, das nicht ein anderes ist, sondern das in den Mehreren selbst ist, wie das Sein, das in Substanz und Akzidens ist : « Respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur. » [4] Und am schärfsten drückt er sich da aus, wo er uns erklären will, warum die Attributio eine Analogia « secundum intentionem tantum et non secundum esse » sei. Da sagt er : « Et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi *in uno solo,* sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. » [5] Und an der gleichen Stelle äußert er sich über die Proportionalitas und setzt sie zur Attributio in Gegensatz mit den Worten : « Habet aliquod esse in unoquoque eorum, de quibus dicitur. » Hier haben wir offenbar den tiefsten Unterschied zwischen Attributio und Proportionalitas. Wir werden darauf zurückkommen !

5. Vorerst müssen wir aber das Verhältnis der Analogata minora zum Principale noch etwas genauer bestimmen. Gewöhnlich drückt

[1] Pot. 7, 7 ; Met. XI, lect. 3, n. 2197.
[2] I 13, 5.
[3] Pot. 7, 7.
[4] C. G. I 34.
[5] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

man dieses Verhältnis aus mit der Formel: die Minora stehen zum Principale in der Stellung einer *denominatio extrinseca,* einer äußeren Benennung. Und das ist wahr [1]. Aber welches ist der dunklen Rede Sinn? Will das sagen, die Beziehung der Minora zum Principale sei nicht real? Nennt nicht Thomas diese Analogie: « secundum intentionem tantum et non secundum esse »? Und doch wäre diese Interpretation absolut falsch. Alle bejahenden Sätze, die sich auf das fünfte Praedicabile beziehen, fallen unter die denominatio extrinseca. Und doch können sie sehr real sein, z. B. ich bin existierend. Umfassen sie doch das Tatsächliche, die *Existenz* der ganzen veränderlichen Welt! Was drückt die denominatio extrinseca im fünften Praedicabile aus? Bloß das, daß die Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt nicht eine formelle, nicht eine innerlich-entitative und daher notwendige, nicht nach einer inhärenten Form sei. Und genau so verhält es sich nun mit den Beziehungen der Analogata minora zum Principale. Nur dem Principale, sagt Cajetan, kommt das « sanum » formaliter zu, den Minora aber extrinsece [2], weil, wie wir oben von Thomas hörten, das esse sanitatis nur im Lebewesen ist. Dabei und daneben können die Minora sehr *reale* Beziehungen zum Principale ausdrücken. Sie umfassen sogar das real-tatsächliche Wirken aller *äußeren Ursachen,* wie der Aquinate ausdrücklich ausführt [3]. Denn die Hinordnung mehrerer zum einen Principale kann sich so verhalten, daß der Hauptterminus Ziel ist — so ist das gesunde Lebewesen Ziel der Medizin, die Wirkursache ist; oder er wird als Wirkursache gefaßt — so bewirkt das sanum des Lebewesens, daß die Gesichtsfarbe als Symptom der Gesundheit selber gesund genannt wird; oder er wird als Subjekt, causa materialis im weiteren Sinne, gefaßt — so die Substanz als Subjekt der Akzidenzien. Wir haben also hier sehr reale Kausalverhältnisse. Aber sie sind nur kontingente, keine inneren Seinsbeziehungen, die nur einer causa formalis zukommen, die mehreren inhäriert und die allein einen zwingenden Analogiebeweis begründet.

[1] Verit. 21, 4 ad 2: Uno modo, quando iste respectus est ratio denominationis, sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis; et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur.

[2] De nominum analogia, c. 2, ed. Zammit, 13.

[3] Eth. I, lect. 7, n. 95; Verit. 21, 4 ad 2.

Damit dürfte nun — alle die fünf Momente ins Auge gefaßt, welche die Attributio nach Thomas von der Proportionalität unterscheiden — jene berühmte Definition : « Quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem est secundum terminum, diversa secundum habitudines ad illum », klarer und einleuchtender sein. Und doch haben wir verschiedene Gründe, die aus dem folgenden bestimmter hervortreten werden, das Wesen der Attribution noch konzentrischer ins Auge zu fassen.

II. Das tiefste Wesen der Attribution

Allwo uns der Realbegriff einer Sache eine Mehrzahl von Wesensmomenten darbietet, muß unter jenen mehreren Merkmalen doch eines sein, das das tiefste ist, die Wurzel der anderen und auf das schließlich die anderen zurücklaufen. Das ist dann die eigentliche ratio formalis des Dinges. In welchem Momente liegt die *ratio formalis* der Attributio ? Darin doch sicherlich, daß das Analogon — sanum — nur in *einem* Analogatum — animal — proprie, formell sich findet, von dem die übrigen Analogata daher die Analogonform erhalten, gleichsam borgen müssen. Diese Analogonabhängigkeit der Minora a Principali macht den einen Terminus zum *principalis*, die anderen zu *minora*, die Beziehung der minora zum principalis zu einer denominatio *extrinseca* und unterscheidet nach Thomas die Attributio von der Proportionalitas, in der sich das Analogon proprie in allen Analogata findet und nicht in uno solo, wie in der Attributio [1]. Sie erklärt endlich auch allein den Namen « Attributio » befriedigend. Alle gelehrten Erklärungen über Subjekt und Prädikat des Satzes mit ihren logischen und ontologischen Relationen als solchen erklären unsere Attributio kaum. Daß nicht jede reale Zuteilung eines Prädikates an ein Subjekt eine Attributio analogica ist, leuchtet jedermann ein. Aber was « Attributio » hier bedeutet, geht aus dem obigen klar hervor : da in der Attribution das Analogon den Analogata minora an sich und in sich nicht zukommt, wird es ihnen nur zuerteilt durch die Teilnahme an dem Analogatum principale, dem sie daher selber zuerteilt werden. Wir haben eigentlich in ein und derselben Attributio zwei Zuteilungen, von denen aber, wie Ramírez gegen Blanche gut bemerkt [2], die erste

[1] C. G. I 34 ; I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.
[2] De analogia, 60, Anm. 1.

grundlegender ist. Wesentlich in diesem Sinne haben schon die Complutenses den Namen der Attribution erklärt [1]. Und Thomas selber hat die Attributio in diesem Sinne erklärt: « Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo, in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis, in quibus imperfectius invenitur. » [2]

Die besprochene ratio formalis der Attributio veranlaßt uns zu einigen kritischen Bemerkungen. Scharf und tief thomistisch hat Ramírez die ratio formalis der Attributio markiert und sie der Proportionalitas gegenübergestellt. Er beschreibt die Attributio: « Quorum nomen est commune et ratio significata per nomen est *in uno* tantum *intrinsece et formaliter, in aliis* autem *extrinsece et denominative* ab illo vel ad illud secundum rationem simpliciter diversam. » [3] Dagegen ist die ratio significata per nomen in der Proportionalitas « in omnibus intrinsece » [4]. Das ist klar und genau nach Thomas [5]. Damit treten die beiden Analogiearten sogar in einen kontradiktorischen Gegensatz: Das Analogon in jedem Analogatum seinsinnerlich, das *Analogon nicht in jedem Analogatum seinsinnerlich.* Sie schließen sich also, ut sic, gegenseitig aus. Das scheinen Spät-Thomisten vergessen zu haben. So Franz Suárez, wenn er im Sinne des Aquinaten eine doppelte Attributio unterscheiden wollte, eine, in der das Analogon nur in einem Analogatum formell « intrinsece » sich findet, die andere, in der es in allen Analogata, « in omnibus analogatis », formell vorhanden ist [6]. Auch die Unterscheidung in eine attributio pura seu extrinseca tantum und eine mixta seu extrinseca et intrinseca simul, eine Distinctio, die den Coimbricenses und Fonseca sympathisch war [7], ist schwer faßbar, jedenfalls mißverständlich. Zunächst denkt man bei dieser « *mixta* » attri-

[1] In universam Aristotelis logicam quaestiones, q. 7 de Antepraedic., a. 3, n. 2: Dicuntur haec analoga analogia attributionis aut proportionis, quia res significata per nomen invenitur principaliter in uno, a quo caetera denominantur propter proportionem aut ordinem ad illud; illi enim tribuitur quod reliqua sic denominentur (zitiert bei Ramírez, De analogia, l. c.).

[2] Pot. 3, 5. [3] A. a. O. 47. [4] A. a. O. 55.

[5] C. G. I 34; I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

[6] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 2, n. 14: Ad quod breviter ex superius tractatis dicendum est, cum duplex sit analogia attributionis, una, quae sumitur ab eadem forma, quae intrinsece est in uno analogatorum, in aliis vero per extrinsecam denominationem; altera, quae dicit formam seu rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogatis.

[7] Vgl. Ramírez, a. a. O. 48.

butio, die extrinseca und intrinseca zugleich sein soll, unwillkürlich an Suárez. Aber in diesem Sinne ist die Sache nicht gemeint, wenigstens nicht bei Ramírez [1]. Man will nur sagen, in manchen Fällen, besonders auf dem Gebiete der Transcendentalia, sei die Attributio verbunden (coniuncta) mit einer Proportionalitas, freilich nie unter dem gleichen formellen Gesichtspunkte ; denn dann hätten wir faktisch Contradictoria in ein und demselben. Man will damit vielmehr sagen : Attributio und Proportionalitas treffen oft unter zwei formell verschiedenen Blickpunkten in ein und derselben Materie zusammen, je nachdem ich z. B. dasselbe effective oder comprehensive nehme. Und das ist durchaus wahr. So faßt Cajetan das Nebeneinander beider [2]. So Thomas in den für die « mixta » angerufenen Stellen [3], der wohlweislich nie von einer Attributio « pura » und « mixta » redet ; denn wenn auch ratione materiae neben der Attributio unter einem anderen Gesichtspunkte noch eine Proportionalitas da ist, so bleibt die Attributio doch immer das, was sie ist, eine extrinseca, also eine « pura ».

III. Die Eigentümlichkeiten der Attribution

Aus dem Wesen der Attributio ergeben sich unmittelbar gewisse Eigenschaften, die man ihre « Propria » zu nennen pflegt.

1. Die erste und wohl auch unmittelbarste Eigentümlichkeit der Attribution betrifft das *Definitionsverhältnis* zwischen dem primum Analogatum und den Analogata minora. Da die Analogonform, z. B. sanum, nur dem Hauptterminus formell zukommt, den Minora aber nur durch äußere Benennung im Hinblick auf das Principale, jede Definition aber der Form folgt, ist es einleuchtend, daß der Terminus principalis (animal), dem das Analogon (sanum) allein proprie zukommt, die Definition des Analogon den Analogata minora gleichsam leihen und borgen muß, weil diese nur in Abhängigkeit von ihm Analogata sind [4].

[1] A. a. O. 48.

[2] De nominum analogia, c. 2, ed. Zammit, 14 s.

[3] Verit. 21, 4 ad 4 ; I-II 55, 4 ad 1 ; Pot. 9, 7, sed contra arg. 9 u. resp. in fine tot. art.

[4] I 13, 10 : In analogicis vero oportet, quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti : sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis, secundum quod de accidente dicitur, et sanum dictum de animali ponitur in definitione, secundum quod dicitur de urina et de medicina. C. G. I 34.

2. Aus dieser ersten Eigentümlichkeit ergibt sich unmittelbar eine zweite über das *Prioritätsverhältnis* unter den Analogata. Schicken wir eine wichtige Unterscheidung voraus. Die Prioritätsfrage unter mehreren bezieht sich entweder auf die Seins- oder Erkenntnisordnung. Was in der Seinsordnung früher (prius) ist, ist in der Erkenntnisordnung oft später (posterius). So ist Gott in der Seinsordnung früher als die Kreatur, in der Erkenntnisordnung das Geschöpf früher als Gott. Auch in der Reihe der Analogata kann der Seinsordnung nach ein Analogatum inferius früher sein als das Principale. So ist die Medizin, die als Wirkursache das sanum im Lebewesen hervorbringt, entitativ früher ; aber erkannt als medicina sana wird sie erst aus dem von ihr bewirkten animal sanum. Da nun jede Analogie eine Erkenntnisart ist, gehört auch jede formell in die *Erkenntnisordnung* hinein. Und das Eigentümliche der Attributio ist es nun, daß in ihr das principale Analogatum immer früher ist als die Analogata minora, die daher posteriora sind [1]. Das ist so, weil die Minora ihr « Analogatasein » nur vom Principale erhalten und von ihm auch, wie wir soeben sahen, die Definition borgen müssen [2].

3. Noch eine dritte und letzte Eigentümlichkeit der Attributio müssen wir hier nennen, die von den Analogieschriftstellern am wenigsten erklärt wird und wurde, weil sie « dunkel » ist. Gewöhnlich zitiert man dem Leser einige Texte aus Thomas und dann überläßt man ihn seinem Schicksale. Und doch ist diese « dunkle » Eigenschaft sehr wichtig, wie uns scheint, und sogar sehr aufschlußreich. Sie betont den außerordentlich individualistischen oder *numerischen* Charakter der Attribution. Mit Recht leitet sie Cajetan von der denominatio extrinseca der Attribution ab [3]. Aristoteles erwähnt sie kurz [4], Thomas äußert sich etwas häufiger über sie [5]. Versuchen wir es, sie genauer zu erklären. Schon früher betonten wir, daß die Attribution, weil sie nur

[1] C. G. I 34.

[2] I 13, 6 : Dicendum quod in omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est, quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio, quam significat nomen, est definitio ... necesse est, quod illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in definitione aliorum et per posterius de aliis secundum ordinem, quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus.

[3] De nominum analogia, c. 2, ed. Zammit, 17.

[4] Met. III 2, 1003 b 14 s. (II 550, 32 s.).

[5] I-II 20, 3 ad 3 ; Met. IV, lect. 1, n. 536.

eine äußere Benennung zwischen den Analogata minora und dem Principale bedeutet und weil sie nie mehr als Kausalverhältnisse der causae extrinsecae berührt, eminent in das Reich des *tatsächlichen Geschehens* und des tatsächlichen und daher *kontingenten Seins* und seine Zusammenhänge herabreicht.

α) In der *Wesensordnung* ist das sanum ein proprium des animal (quartum praedicabile), kommt ihm also innerlich notwendig zu. Nicht aber kommt hier das sanum den Analogata minora, Medizin, Farbe, innerlich notwendig zu, noch den Akzidenzien das Subjektsein, sondern die innere Hinordnung zur Substanz als Subjekt, zum Innesein in der Substanz.

β) In der *Existenzordnung* als solcher ist in den hervorgebrachten Dingen alles kontingent, und das ist eben die numerische Ordnung. In dieser numerischen Ordnung behält zwar das animal immer die innere Hinordnung zum sanum, was bei den Analogata minora gar nicht der Fall ist, weil das sanum ihnen nur denominatione extrinseca zukommt. Aber weil jede irdische Existenz in dieser Ordnung kontingent ist und nur eine mehr oder weniger vollkommene Participatio der Wesenheit ist, kann das animal in der Existenzordnung gesund sein und nicht gesund sein (quintum praedicabile). Und wenn nun eine Medizin dieses oder jenes oder mehrere Lebewesen gesund macht, so betrifft das immer das individuell-numerische Sein, d. h. diese Medizin heilt dieses Lebewesen, dessen Merkmal diese gesunde Farbe ist, sodaß in der Attribution, wie Cajetan sagt, dieses gesunde Lebewesen dieser Medizin als Ursache und dieser Farbe als Merkmal das Gesundgenanntwerden gab [1]. So kann nun von einer proportionell individuell-numerischen Einheit des Gesundseins des Lebewesens, der Medizin und der Farbe die Rede sein [2]. Und selbst die Attribution der Akzidenzien an die Substanz ist nach Thomas nur insofern eine solche, als das Sein numerisch, d. h. in der Existenzordnung, aufgefaßt wird [3]. In der Wesensordnung sind die Akzidenzien innerlich notwendig zur Substanz

[1] De nominum analogia, c. 2, ed. Zammit, 16 : Si sumantur haec urina sana, haec medicina sana et hoc animal sanum, haec omnia dicuntur sana sanitate existente in hoc animali, quam constat unam numero vere esse.

[2] I-II 20, 3 ad 3 : Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est unum numero, sicut a sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam, nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit et urina significat.

[3] Met. IV, lect. 1.

als Subjekt hingeordnet. In der Existenzordnung ist das tatsächliche Innesein dieser Akzidenzien in dieser Substanz kontingent, weil diese Substanz und diese Akzidenzien kontingent existieren und folgerichtig auch ihre konkrete Einheit. In diesem Sinne ist jede Individualnatur eine proportionelle Einheit mehrerer, gibt es unter mehreren Einzeldingen unzählige Attributionen, die aber, weil das Bezogene nur numerisch genommen wird und die Beziehungen nur numerisch sind und das eine, auf das mehrere bezogen werden, wieder nur numerisch gefaßt wird, nie Grundlage eines apodiktischen Beweises werden können. Und der tiefste Grund ist immer der : sie beruhen nur auf einer *denominatio extrinseca!* Die Attributionsanalogie leistet große Dienste auf dem Gebiete gewisser angewandter, also praktischer Wissenschaften, die daher richtiger « Künste » genannt werden, wie z. B. der « Arzneikunst », « Kriegskunst ». Die praktische Anwendung der Medizin ist je nach den Individuen, den Umständen, dem Klima, außerordentlich verschieden. Dennoch lassen sich, kraft einer gewissen Konstanz der Individualprinzipien, trotz der mannigfaltigen Verschiedenheit im « Vielen », gewisse gemeinsame Normen, die da gelten « ut in pluribus », nachweisen. Aber weil die Attribution immer nur das Reich des Individuellen berührt, vermag sie nie ein innerlich-notwendiges Gesetz nachzuweisen und scheidet daher als solche aus der metaphysischen Analogie aus.

β) *Die Analogie der Proportionalität*

Damit kommen wir zu jener Analogieart, die wir immer vor Augen hatten, mit der wir uns direkt schon am meisten beschäftigt und worüber wir uns daher auch kürzer fassen können. Und doch, ehe wir ihre Natur und Eigentümlichkeiten näher in Betracht ziehen können, müssen wir zwischen eigentlicher (propria) und uneigentlicher (impropria) Analogie unterscheiden [1].

Heben wir zuerst das beiden Gemeinsame hervor. Beide gehören zur Proportionalitas, d. h. beide drücken ein Verhältnis zweier Verhältnisse aus [2]. In beiden kommt das Analogon oder die ratio analoga irgendwie allen Analogata zu. Wie ? Hier liegt die ratio distinctionis !

a) Beginnen wir mit der *uneigentlichen Analogie* (impropria), die auch *metaphorische* genannt wird. Letzte Benennung bringt uns der

[1] Verit. 2, 11.
[2] Ib. ; I 13, 9 ; Cajetan, De nominum analogia, c. 3, ed. Zammit, 26.

Sache näher. « Metaphorisch » oder « translative », wie die Lateiner sagen, redet jemand, wenn er Worte nicht in ihrem ersten, grundlegenden, wesenhaften Sinne anwendet, sondern in einem *übertragenen*, bildlichen und daher *zweiten*, nebensächlich-relativen Sinne nimmt. Allein nicht jede metaphorische oder figürliche Redeweise bedeutet eine uneigentliche Proportionalität. Da die Proportionalität eine Gleichung zweier Gleichungen ist, haben wir nur dann eine metaphorische Proportionalität, wenn das Analogon in der einen Gleichung im streng innerlich-notwendigen Sinne genommen wird, in der anderen Gleichung aber im übertragenen, bloß figürlichen Sinne [1]. Dadurch entsteht ein Verhältnis zweier Verhältnisse. Im weiteren lassen wir jetzt zuerst Beispiele reden, und zwar solche, die fast klassische Bedeutung erhalten haben. So übertragen wir das Lachen, welches dem Menschen allein proprie zukommt, auf die lachenden Fluren [2], die Löwenkraft und -kühnheit, durch die der König der Tiere alle anderen überragt, auf kühne Menschen, die wir Löwen nennen [3], oder sogar auf Gott [4]; wir nennen einen tapferen Menschen einen Achilles [5]; oder wir vergleichen den stolzen Flug des Adlers, der proprie nur ihm zukommt, mit dem Geistesfluge genialer Denker; oder wir sagen: Das Haupt verhält sich zum Leibe wie der Mann zum Weibe, der König zum Reiche, Christus zur Kirche. Wie Ramírez treffend gezeigt hat [6], gibt es zahllose metaphorische Analogien, die Übertragungen sind aus der natürlichen in die übernatürliche Ordnung, wie z. B.: Die tödlichen Krankheiten verhalten sich zum Heile des Leibes wie die Todsünde zum Heile der Seele [7].

Versuchen wir jetzt, die Natur der metaphorischen Proportionalität durch einige wichtige Momente zu kennzeichnen.

1. Vorerst ist es unmittelbar einleuchtend, daß wir in der metaphorischen Proportionalität, da das Analogon nur in der einen Gleichung « proprie », das heißt als aktuell inhärente Form, also entitativ genommen wird, in der anderen Gleichung aber nur im übertragenen, bildlichen Sinne, *keine metaphysische* Analogie haben. Die Beispiele zeigen das klar. Die Fähigkeit des Lachens kommt nur dem Wesen

[1] Verit. 7, 2: In his autem, quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo, quod est de propria ratione rei, cuius nomen transfertur. Vgl. I 13, 9.

[2] I 13, 6.

[3] I 13, 9.

[4] I 13, 6.

[5] I 13, 9.

[6] De analogia, 38.

[7] De Malo, 7, 1.

des Menschen als innerlich-notwendige Form zu, nicht aber den Fluren, die Löwenkraft nur der Natur des Löwen [1], der Adlerflug nur dem Adler; das Haupt nur dem körperlichen Lebewesen usw. Das Beispiel von der Tapferkeit des Achilles ist ganz typisch. Individuelles kann überhaupt nie « proprie » mehreren zukommen, sondern nur metaphorisch [2]. Übrigens stehen sich die beiden Aussageweisen, die eigentliche (propria) und uneigentliche (impropria), formell geradezu entgegen, indem die Metapher, weil sie einen zweiten übertragenen Sinn wiedergibt, als solche dem ersten wesenhaften Sinn entgegensteht [3]. Jedes Ding wird nach der ihm immanenten Form definiert [4], die in der Metapher gerade fehlt, weil sie nur einen figürlich-übertragenen Sinn wiedergibt.

2. Treten wir dem Wesen der metaphorischen Analogie noch etwas näher. Weil das Analogon, das in dem einen Gliede der Proportionalität proprie, also formell vorhanden ist, im anderen Gliede nur im figürlich-bildlichen Sinne genommen wird, ist diese Analogie eminent ein *Ähnlichkeitsverhältnis*. Aristoteles schon nannte die Metaphern einfach « Bilder » (imagines, similitudines) : αἱ δ' εἰκόνες ὅτι μεταφοραί [5]. Ganz konsequent rechnet er die metaphorische Analogie zum rhetorischen Schluß, d. h. zum bloßen Wahrscheinlichkeitsbeweis [6]. Dem Aquinaten ist das « metaphorice » gleichbedeutend mit « similitudinarie », und allda, wo er die metaphorische Aussage der « propria » gegenüberstellt, nennt er sie schlechterdings « per similitudinem » [7].

3. Die Versuchung liegt nahe, dieses Ähnlichkeitsverhältnis noch näher zu determinieren. Es gibt unter den Dingen unzählige Ähnlichkeiten. Aber nicht jede Ähnlichkeit, so haben wir schon oben angedeutet, schafft eine Analogia proportionalitatis. Das Eigentümliche

[1] I 13, 9 : Hoc enim nomen 'leo' proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura, quam significat hoc nomen 'leo'.

[2] Ib. : Nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem, sicut aliquis metaphorice potest dici 'Achilles'.

[3] Verit. 2, 11.

[4] I 13, 9 ; Pot. 7, 5 ad 8.

[5] Rhet. III 11, 1413 a 13 s. (I 399, 46).

[6] Ib. 1412 b 31 (399, 27).

[7] I 13, 9 : Dicendum, quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter : Uno modo proprie ; alio modo per similitudinem ... Per similitudinem vero communicabile est illis, qui participant quid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur. Vgl. Verit. 7, 2.

in diesem Ähnlichkeitsverhältnisse ist das, daß das Analogon in einem Gleichungsgliede nur eine similitudo von dem Analogon, das formell im anderen Gliede vorhanden ist, bildet. Ist dem so, dann muß der figürliche oder metaphorische Sinn unter irgend einem besonderen Blickpunkte eine abbildliche Beziehung zum Hauptsinn ausdrücken. Darin besteht eben die Ähnlichkeit. Keiner wird als Held ein Achilles genannt, ohne daß er eine Beziehung zum Heldentum des Achilles hat. Welches ist diese spezielle Ähnlichkeitsbeziehung in der Analogia metaphorica ? Die Beispiele belehren uns darüber ! Es handelt sich offenbar nicht um eine statische oder Seinsübereinstimmung zwischen den beiden Proportionen ; denn unter diesem Gesichtspunkte sind sie einander entgegengesetzt, da das Analogon im einen Gliede innerlich-notwendig, im anderen nur figürlich vorhanden ist. « Proprie inesse », « non proprie inesse » schließen sich gegenseitig aus ! Wie verschieden in der Seinsordnung : der lachende Mensch und die lachenden Fluren, der Löwe als König der Tiere und der figürliche Löwe, der Adler und die großen Denker, usw. Die Ähnlichkeitsbeziehung muß also anderswo liegen. Sie liegt in einer Ähnlichkeit der Tätigkeit, oder genauer der *Wirkungsweise*. Wieder reden die Beispiele. Die Wirkweise des tapferen Helden ist ähnlich derjenigen des Achilles, der spekulative Höhenflug des großen Denkers gleicht dem himmelwärts schwebenden Adler ; der Mann als Haupt des Weibes und der Familie, oder Christus als Haupt der Kirche, oder der Regent eines Reiches, sie alle wirken ähnlich wie das Haupt im Leibe. Gott wird « Löwe » genannt, weil sein souveränes Wirken dem des Löwen ähnlich ist : « Sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus. » [1] Von den Fluren sagt man, daß sie lachen, weil sie in ihrem Blütenschmucke den Eindruck eines lachenden Menschen auf uns machen [2]. Auch da hat Thomas von Aquin mit einer merkwürdigen Schärfe das Wesensmoment der Ähnlichkeitsbeziehung in der metaphorischen Analogie herausgehoben ; denn er nennt die metaphorische Ähnlichkeit « similitudinem operationis » [3], « similitudinem effectus » [4]. Dementsprechend sagt er, daß die Leidenschaft des Zornes,

[1] I 13, 6.

[2] I 13, 6 : Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet.

[3] De Malo, 16, 1 ad 3.

[4] Pot. 7, 5 ad 8.

die Gott nur metaphorisch zukommen kann, ihm nur zukommt, insofern er eine dem Zornigen ähnliche Wirkung hervorbringt: « facit effectum similem irato »[1]. Ganz richtig und ganz thomistisch haben daher Le Rohellec[2] und Ramírez[3] die Ähnlichkeit der metaphorischen Analogie eine einseitig *dynamische* genannt, weil sie sich nur auf eine bestimmte Wirksamkeit bezieht. Sie ist begründet in der « virtus producendi effectus similes effectibus propriis alterius rei »[4].

4. Das Gesagte bringt uns einer anderen Frage näher, über die viel gestritten wurde und noch wird: Die *Unterscheidung* der metaphorischen Analogie von den übrigen Analogiearten. Suarez hat sie sogar mit der *Proportionalitas propria* vermengt. Nach ihm wäre jede Proportionalitas mit einer metaphorischen Analogie verbunden[5]. Wie bei einer solchen Fassung die Realität der Gotteserkenntnis noch gerettet werden könnte, ist schwer zu sagen. Bekanntlich haben die Modernisten, Kant folgend, die ganze Gotteserkenntnis zu einer metaphorischen gestempelt und daraus die letzten agnostischen Konsequenzen gezogen. Thomas unterscheidet die beiden scharf und ausdrücklich[6], wie wir oben sahen. In der Proportionalitas propria ist das Analogon in allen Analogata entitativ formell. In der « impropria » oder metaphorischen wird das Analogon nur in einem Gleichungsgliede entitativ formell genommen, im anderen nicht entitativ, sondern nur bildlich.

Schwieriger ist es, die metaphorische Analogie von der *Attribution* zu unterscheiden, und zwar wegen ihrer Verwandtschaft, wie schon Cajetan betont hat[7]. In beiden kommt das Analogon einem Analogatum proprie zu, d. h. innerlich notwendig, « secundum totam significationem nominis », wie Thomas sagt[8]. So kommt das « sanum » jedem animal und die Löwenkraft jedem Löwen zu. In beiden wird

[1] Verit. 2, 1: Dicitur enim Deus iratus inquantum facit effectum similem irato, quia scl. punit, qui est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit.

[2] De fundamento metaphysico analogiae. Divus Thomas (Piac.) 29 (1926) 96.

[3] De analogia, 45 u. 58.

[4] A. a. O. 58.

[5] Disputat. metaph., disp. 28, sect. 3, n. 11: Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis.

[6] I 13, 9; Verit. 2, 11.

[7] De nominum analogia, c. 7, ed. Zammit, 61.

[8] I 13, 9: Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis.

das Analogon anderen Analogata contingenter, also improprie zuerteilt. So das sanum der Medizin und der Farbe und die Löwenkraft diesem oder jenem Menschen, der Löwe genannt wird. Wieder in beiden muß, wie Cajetan sagt, das Analogatum proprium früher erkannt werden als die impropria, denn wie ich in der Attributio die Medizin und Farbe nicht als « sana » erkennen kann ohne das « animal sanum », so vermag ich in der metaphorischen Analogie das metaphorische Analogatum, z. B. die lachende Flur, nicht zu verstehen ohne das Analogatum proprium, das Lachen des Menschen. Der übertragene, figürliche Sinn ist ohne den Hauptsinn unverständlich [1]. Dennoch gibt es zwischen beiden auch Unterschiede. Einen betonten wir früher : Die Attributio ist eine *proportio simplex*, die metaphorische Analogie eine Proportionalitas [2]. Aber der tiefere Unterschied liegt, wie uns scheint, in der Eigenart beider. Die Attributio bewegt sich als solche ganz in der Seinsordnung, wenn auch in der kontingenten. Daher haben die Analogata minora ihren Namen und ihr Analogatasein vom Terminus principalis. Darin besteht formell die Attributio. Die metaphorische Analogie ist als solche nicht statisch, sondern eminent dynamisch ; denn sie besteht in der Ähnlichkeit der Wirkweise zweier ganz verschieden Wirkenden, die aber beide irgendwie dieselbe Wirkweise in sich besitzen, weswegen eben beide ähnliche Wirkungen hervorbringen. Der Löwe wirkt kühn und der Mensch, der Löwe genannt wird, wirkt auch kühn. Beiden kommt die Kühnheit wirklich zu, und das ist sogar eine wesentliche Bedingung für die metaphorische Analogie. Aber beiden kommt sie ganz verschieden zu : dem Löwen seinem Sein nach, weil als proprium seiner Löwennatur und daher jedem Löwen « secundum totam significationem nominis » [3], also formell innerlich-notwendig ; dem Menschen kommt die Kühnheit nicht ratione naturae zu, also nur diesem oder jenem, insofern in diesem oder jenem die Kraft sich findet, dem Löwen ähnliche Wirkungen hervorzubringen ; er partizipiert an jener Löwenkraft und wird daher Löwe genannt [4]. Offenbar ist das

[1] Ib. 60 s. : Quoniam impossibile est intelligere, quid sit aliquid secundum metaphoricum nomen, non cognito illo, ad cuius metaphoram dicitur. Et propter hoc huiusmodi analoga prius dicuntur de his, in quibus proprie salvantur et posterius de his, in quibus metaphorice inveniuntur, et habent in hoc affinitatem cum analogis secundum attributionem, ut patet.

[2] Verit. 11, 2. [3] I 13, 9.

[4] I 13, 9 : Dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter : uno modo proprie, alio modo per similitudinem. Proprie quidem communi-

Analogon hier in beiden Analogata, aber in dem einen aktuell-formell und daher proprie, in dem anderen nur *virtuell* und daher improprie. Hier ist auch der Grund, warum wir in der metaphorischen Analogie immer eine Proportionalitas haben; denn das Anàlogon drückt zwei Verhältnisse aus, das des Löwen zur Kühnheit und das eines Menschen zur Kühnheit, und daraus die Ähnlichkeit beider.

5. Abschließend noch eine Bemerkung über den *Wert* der metaphorischen Analogie. Daß Aristoteles sie zum rhetorischen und damit zum Wahrscheinlichkeitsbeweis rechnete, haben wir erwähnt. Der Grund liegt in ihrem innersten Wesen. Da das Analogon sich nur in einem Analogatum formell findet, im anderen aber nur virtuell und daher improprie, und da die Teilnahme der Analogata am Analogon, nach Art der Prämissen, für den Wert in jeder Analogie maßgebend ist, kann die Analogia metaphorica unmöglich mehr als Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Wir können dem Gesagten entsprechend die Analogia metaphorica definieren: « Quorum nomen commune est et secundum illud nomen ratio analoga in uno formaliter eadem, in alio virtualiter similis. » Damit scheidet auch diese Analogie aus der metaphysischen aus.

b) Dagegen besitzt die *eigentliche* (propria) Proportionalitas alle Bedingungen einer vollgültigen Analogie.

Und sie besitzt sie aus ihrem *Wesen*, weil in ihr in allen Analogata das Analogon formell und daher *intrinsece necessario* sich findet. Sie ist die Analogie, in der die Analogata ihr Analogatasein « a forma sibi inhaerenti » haben [1], so wie z. B. alle Dinge gut sind durch die ihnen inneseiende Gutheit [2], die Thomas im Gegensatze zur Attributio, in welcher das Analogon nur in einem Analogatum ist: « non habet esse nisi in uno », die Analogie « secundum intentionem et esse » nennt [3], und von der er noch prägnanter sagt, daß in ihr mehrere nicht zu einem dritten anderen hingeordnet werden, sondern zu einem, das *in den*

cabile est, quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis; per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum quid eorum, quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen 'leo' proprie communicatur omnibus illis, in quibus invenitur natura, quam significat hoc nomen 'leo'; per similitudinem vero communicabile est illis, qui participant quid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.

[1] Verit. 21, 4 ad 2.

[2] Eth. I, lect. 7, n. 96.

[3] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

mehreren selbst ist : « Quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur. »[1] So wird die Schönheit, um ein Beispiel des hl. Thomas zu gebrauchen, als leuchtende Proportion der Teile eines Ganzen, sowohl der physischen als auch der geistigen und moralischen Schönheit intrinsece zuerteilt[2]. Fügen wir noch ein echt thomistisches Beispiel bei, das sich versteckterweise auf das transzendentale Bonum bezieht : wie sich jeder Sinn zu seinem ihm eigentümlichen Obiectum (bonum) verhält, so der Verstand zu seinem Obiectum formale[3]. Alle Beispiele, die wir früher von den transzendentalen Relationen anführten, gehören hieher.

Versuchen wir es nun, die wesentlichen *Eigenschaften* und Momente dieser wichtigsten Analogieart, die allein streng wissenschaftlichen Wert hat[4], hervorzuheben.

1. Sie ist, wie wir früher betonten, nur möglich auf dem Gebiete der *Transcendentalia,* zu denen direkt oder indirekt die Analogata hinbezogen werden. Unsere Ausführungen über die Attributio und die metaphorische Analogie haben unsere frühere These frappant bestätigt. Alles, was mehreren formell — per formam inhaerentem — zukommt, ist entweder ein Univocum, und dann gehört es in die Kategorialwelt, oder es ist Analogum proprium, und dann gehört es der transzendentalen Begriffswelt an. Wie Cajetan auf diese Eigenart der metaphysischen Analogie hinwies[5], sagten wir früher. Thomas betont wiederholt, daß die Transcendentalia nie bloß extrinsece, sondern immer nach einer forma inhaerens ausgesagt werden[6]. Alle Beispiele, die er für diese Analogie anführt, sind, soweit wir sie überprüfen konnten, entweder direkt oder indirekt zu einem Transcendentale hingeordnet. Öfter führt er das an einer Stelle versteckte Transcendentale an anderer Stelle offen an. Schon Le Rohellec[7], dem Feckes[8] zustimmte, bezeichnete die Transcendentalia — vielleicht meint er nur die Absoluta[9] —

[1] C. G. I 34. [2] In I ep. ad Cor. c. 11, lect. 2.
[3] De Anima III, lect. 11, n. 762.
[4] Vgl. Cajetan, De nominum analogia, c. 3, ed. Zammit, 29.
[5] Ib. 27.
[6] Verit. 21, 4 ad 4 ; I-II 55, 4 ad 1 ; Pot. 9, 7, sed contra arg. 9 u. resp. in fine tot. art.
[7] De fundamento metaphysico analogiae. Divus Thomas (Piac.) 29 (1926) 666.
[8] Die Analogie in unserem Gotterkennen, a. a. O. 162.
[9] Le Rohellec, a. a. O. 667.

als Grundlage dieser Analogie. Aber auch die Relativa — Ursache, Wirkung — sind nach Maßgabe ihrer Sphäre proportionaliter formell in den ihnen untergeordneten Begriffen. So ist die Wirkursache, quidditativ genommen, formell in allen untergeordneten Wirkursachen.

2. Das vorige erlaubt uns, die *Analogieeinheit* in der Proportionalitas propria noch genauer zu bestimmen. In der Attributio ist jene Einheit im Terminus principalis, wie früher gesagt wurde, eine una numero. Das ist in der Analogia propria unmöglich. Sie kann nicht in das Reich des Numerisch-Individuellen herabsteigen. Keine forma analoga, die in mehreren innerlich-entitativ sich findet, kann den mehreren numerisch gemeinsam sein. A fortiori ist das absolut ausgeschlossen bei den Transcendentalia. Das würde direkt zum Monismus führen. Es kann sich also hier nur um eine *abstraktive* Einheit der Analogata im Analogon handeln, ein « unum ratione » [1], oder, wie der Stagirite sagt, ein « unum quid commune », ἕν τι καὶ κοινόν [2], ein universale, aber nicht ein universale univocum [3], sondern ein universale proportionale, das daher, wie früher dargetan wurde, das Resultat einer abstractio imperfecta ist [4] und auch nur proportionaliter ausgesagt werden kann [5]. Mit einem Worte, es handelt sich um eine abstrakte Proportionseinheit ! Diese abstraktiv proportionelle Identität zweier Proportionen im Analogon drückt keine Definition genauer aus als jene des Aquinaten : « Quorum nomen commune est et definitio rei secundum proportionem eadem. » [6] Das « definitio eadem » ist nur auf die Proportionalitas propria anwendbar, in der das Analogon entitativ formell in allen Analogata sich findet.

3. Hat auch die Proportionalitas propria einen *Terminus principalis*, wie die Attributio ? Liegt es nicht überhaupt im Wesen jeder Analogie, einen Hauptterminus zu besitzen ? Eine heiß umstrittene Frage, die Blanche O. P., dem Ferrariensis folgend, bejaht [7], Ramírez O. P. aber verneint [8]. Ihm stimmt auch Le Rohellec C. Sp. S. bei [9].

[1] Met. X, lect. 1, n. 1929 s.
[2] Met. X 3, 1061 b 12 (II 588, 28) ; Thomas, Met. XI, lect. 3, n. 2205.
[3] Met. III 2, 1005 a 9 ; 1003 a 33 s. ; b 24 (II 502, 40 ; 500, 14 u. 43).
[4] Cajetan, De nominum analogia, c. 5, ed. Zammit, 41 s.
[5] Ib. c. 6, 52.
[6] Verit. 2, 11.
[7] La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Rev. sc. ph. th. 10 (1921) 169-193 ; L'analogie. Rev. de phil. 30 (1923) 248-270.
[8] De analogia, 73 ff. [9] A. a. O. 97 ff.

I. In einem *weiteren Sinne* hat unseres Erachtens jede Analogie einen Hauptterminus. Die Worte des hl. Thomas: « In omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est, quod omnia dicantur per respectum ad unum »[1], sind so formell allgemein, daß sie nicht nur auf die Attributio bezogen werden könnten, wenn auch das nachfolgende Beispiel auf die Attributio zugeschnitten ist. Dasselbe ergibt sich übrigens aus der Natur der Analogie überhaupt, die, welche sie immer sein möge, immer eine Hinordnung mehrerer zu einem, zum Analogon als dem alles beherrschenden Terminus ist. Das sei bezüglich der Akzidenzien auch Le Rohellec[2] gegenüber betont. Auch sie können nicht analog voneinander ausgesagt werden ohne in Beziehung zum *Ens* als Analogon, das dann auch wieder im angedeuteten Sinne ein Terminus principalis ist. Kein Wunder, daß Aristoteles schon die Univocatio von der Analogia schlechterdings dadurch unterschied, daß er sagte, das Univocum sei « nach einem und demselben »: καθ' ἕν, das Analogum aber « zu einem », πρὸς ἕν[3].

Freilich ist dieser Terminus principalis im weiteren Sinne nicht jener, der die Attributio von der Proportionalitas propria unterscheidet. Das werden wir sogleich sehen.

II. Darin kommen die Analogia attributionis und die Analogia propria überein, daß sie beide ut sic *in ordine essendi*, i. e. formae, sich bewegen. Das zu sagen ist wichtig aus verschiedenen Gründen, besonders auch, weil diese Ordnung die *Definitionsordnung* ist. Dagegen unterscheiden sich beide voneinander dadurch, daß die Attributio zum ordo essendi contingens, extrinsecus, numericus gehört, wie oben gesagt wurde. Anders verhält es sich mit der Proportionalitas propria: Sie gehört zum *ordo essendi necessarius intrinsecus, abstractivus*. Dieser Unterschied, der ein Gegensatz ist, ergibt sich aus dem dargelegten Wesen beider: in der Attributio ist das Analogon nur in einem Analogatum intrinsecum, das deshalb, weil die übrigen Analogata minora ihr ganzes Analogatasein extrinsece von ihm erhalten, Terminus principalis ist und genannt wird. Genau das Gegenteil ist in der Analogia propria der Fall. Hier ist das Analogon formell in allen Analogata. Folglich schließt sie als solche einen Terminus principalis im Sinne der

[1] I 13, 6.
[2] A. a. O. 96-97.
[3] Met. VI 4, 1030 b 3 (II 541, 41); Met. III 2, 1003 a 33 (II 500, 14); Thomas, Met. VII, lect. 4, n. 1337.

Attributio formell aus. Das gilt auch von Gott und der Kretaur. Wäre das Sein intrinsece — quidditative — nur in Gott als Terminus principalis und nicht in den Kreaturen, dann wäre der Pantheismus unvermeidlich. Der Seinsordnung folgt die Definitionsordnung. Weil in der Attributio die Analogata minora Name und Analogatasein nur vom Principale als von einem Fremden [1] haben, müssen sie von ihm auch die Definition borgen. Anders in der Propria : hier ist das Analogon in allen Analogata selber : « unum ipsorum » [2], und definiert daher gleichsam sich selber, weswegen Thomas tiefsinnig sagt, die Transcendentalia, wie das ens, unum, bonum, würden, weil sie alle Dinge innerlich wesentlich konstituieren : « quaelibet natura essentialiter est ens » [3], sich selbst benennen, « denominant seipsa » [4]. Das beweist uns nicht bloß, daß auch Thomas die Analogia propria auf die Transcendentalia zurückführt, sondern daß der Unterschied der « Attributio » und « Propria » in der Definitionsordnung darin besteht : in der « Propria » werden die Analogata als solche definiert durch das Analogon, das formell in ihnen selber ist, also durch etwas ihnen *Eigenes ;* in der « Attributio » werden die Analogata minora definiert durch etwas ihnen Fremdes, das an sich gar nicht in ihnen ist, nämlich durch das Analogatum principale. Nur diese Auffassung ermöglicht eine harmonische Interpretation gewisser Texte bei Thomas.

III. Wichtig ist es, hier noch ein drittes Moment zu markieren, das die *Existenzordnung* berührt. Materiell dasselbe, das in der Seinsordnung — in ordine formae intrinsece inhaerentis — eine proportionalitas propria begründet, kann, unter dem ganz anderen Gesichtspunkt der Existenzordnung betrachtet, zugleich eine Attributio mit einem wirklichen Terminus principalis begründen. So verhält es sich mit Substanz und Akzidens in der Existenzordnung. Da das Akzidens nur in der Substanz existieren kann, gibt ihm die Substanz das ganze Existentialsein, ist also hier sein Terminus principalis. So verhält es sich bei allen Transcendentalia, die wirkursächlich betrachtet werden. Da die Wirkung als solche ihr ganzes Existentialsein von der Ursache hat, ist diese unter diesem Gesichtspunkte tatsächlich ein Terminus principalis, so daß die Scholastiker mit Recht sagen : materiell dasselbe, das in ordine essendi eine Analogia propria bildet, enthält

[1] Pot. 7, 7. [2] C. G. I 34. [3] Verit. 1, 1.
[4] Pot. 9, 7, sed contra, arg. 9 u. resp. in fine tot. art. ; I-II 55, 4 ad 1 ; Verit. 21, 4 ad 4.

virtuell in ordine existendi eine Attributio. Drei Wesensmomente sind es also, die unseres Erachtens die Proportionalitas propria charakterisieren und sie von der Attributio und jeder anderen Analogieart unterscheiden : erstens, ihre Grundlage ist das Transcendentale ; zweitens, sie ist wesenhaft eine abstraktive Proportionseinheit ; drittens, sie hat als solche keinen Terminus principalis im Sinne der Attributio.

Der Übersicht halber fügen wir hier abschließend noch die Definition der verschiedenen Analogiearten zu einem Gesamtbilde zusammen.

Analogia inaequalitatis :	« Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata. »
Proportio simplex oder Attributio :	« Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est eadem secundum terminum, diversa secundum habitudines ad illum », oder : « in qua ratio analoga est in uno intrinsece eadem, in aliis extrinsece tantum eadem. »
Proportionalitas metaphorica :	« Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen in uno proprie eadem, in alio improprie, seu virtualiter similis. »
Proportionalitas propria :	« Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem », oder : « ratio proportionaliter eadem est formaliter in omnibus analogatis. »

d) Der wissenschaftliche Wert der analogen Gotteserkenntnis

Wir sind da angelangt, wohin wir in unseren Ausführungen über die Analogie unentwegt steuerten und, wie es uns schien, schließlich hinsteuern mußten, nämlich bei der Frage : vermag die analoge Erkenntnis Gottes uns tatsächlich wissenschaftliche Werte zu vermitteln ? Davon hängt offenbar nicht allein der Wert der früher besprochenen

Beweise für die Existenz Gottes ab, sondern auch der Wert alles dessen, was wir philosophisch von der Natur, den Attributen, der Tätigkeit Gottes auszusagen pflegen.

Was wir unter « wissenschaftlichem Werte » verstehen, brauchen wir nicht genauer zu bestimmen. Jedermann weiß, was wir damit meinen. Die Frage ist einfach die : ermöglicht uns die Analogie *realsicheres*, d. h. zwingendes Wissen von Gott, mit anderen Worten : Erkenntnisse, welche das Resultat einer wahren Beweisführung sind, einer wirklichen ἀπόδειξις, wie Aristoteles sagen würde ? Damit haben wir das vorliegende Problem genau fixiert und begrenzt. Wir brauchen nicht mehr zu sagen, daß wir an sich nur von der *metaphysischen* Analogie, in der allein das Analogon entitativ-innerlich-notwendig in allen Analogata sich vorfindet, reden.

Wir sind uns indessen der Schwierigkeit des ganzen Problems wohl bewußt. Sie ist es gerade, die uns zwingt, die Hauptfrage vom wissenschaftlichen Werte der Analogie in zwei Unterfragen zu zerlegen : erstens, hat die metaphysische Analogie an sich wissenschaftlichen Wert, und wenn ja, ermöglicht sie uns auch wahre, sichere Gotteserkenntnis ? Die verschiedenartige Verkettung der beiden Fragen leuchtet ein. Ohne die Bejahung der ersten ist die zweite gegenstandslos, aber mit der Bejahung derselben sind die Schwierigkeiten der zweiten sicher noch nicht restlos gelöst.

α) *Wert der Analogie überhaupt*

Schon die Alten standen den *Schwierigkeiten* und Einwänden, die gegen den wissenschaftlichen Wert der Analogie als solcher vorgebracht werden können und vorgebracht wurden, nicht mit verschlossenen Augen gegenüber. Den sprechendsten Beweis hiefür haben wir beim tiefsinnigen Cajetan [1]. Auf den ersten Blick frappiert am meisten der Einwand : Die Analogie schließt ihrer inneren Natur nach doch immer nur aus einer *Ähnlichkeit* (similitudo) mehrerer, die aber zugleich absolut verschieden sind. Da jede wahre Demonstration von einer *Identität* mehrerer ausgehen muß und in ihr ihre wurzelhafteste Kraft und Tragfähigkeit besitzt, ist es schwer einzusehen, wie aus der Analogie ein apodiktischer Beweis konstruiert werden könnte. In

[1] De nominum analogia, c. 10, ed. Zammit, 79 ; vgl. dazu Ramírez, De analogia, 70 ss.

diesen Gedankengängen lag offenbar auch der Grund, warum der, wie A. Stöckl sagte, mehr subtile als tiefe Duns Scotus erklärte: Würde das Sein nicht univoce, sondern nur analogice von Gott und Kreatur, Substanz und Akzidens ausgesagt, so könnte Gott schlechterdings nicht erkannt werden [1]. Scheinbar tiefer, aber dem vorigen Einwande sicher nicht fremd, ist ein anderer. Man bringt den Analogiebeweis mit der *Fallacia aequivocationis* in Verbindung. Wie in jedem Trugschlusse der Zweideutigkeit, wird auch im Analogieschlusse ein und derselbe Terminus, nämlich das Analogon als Mittelbegriff, aus dem geschlossen wird, in mehrfach verschiedenem Sinne genommen, bald in dem Sinne des einen Analogatum, bald des anderen, und doch ist der Sinn des Analogon in den Analogata ein ganz verschiedener. Man denke nur an das Sein in Substanz und Akzidens oder in Gott und Kreatur oder an die Weisheit in Gott und Mensch. Somit haben wir in jedem Analogieschluß zum allerwenigsten vier Termini, mit anderen Worten, nicht den gleichen Terminus medius. Daß bei dieser Sachlage der Analogieschluß nicht an dem Kontradiktionsprinzip, dem Prüfstein aller Demonstrationen, nachgeprüft werden kann, leuchtet auch dem Naivsten ein. Das affirmare et negare idem gilt hier deshalb nicht, weil das, was bejaht wird, nicht dasselbe sein kann, was verneint wird, weil das Dritte nicht in mehreren identisch ist. Damit fällt die ganze Beweiskraft des Analogieschlusses und ist auch jeder Weg irgendwelcher Nachprüfung dieser angeblichen Demonstratio endgültig verrammelt.

Offenbar müssen wir der *Begründung* des wissenschaftlichen Wertes der metaphysischen Analogie unsere ganze Aufmerksamkeit schenken. Wiederholt sei hier zunächst, was wir früher mehr als einmal bemerkten: das Analogieproblem ist und bleibt unverständlich, wenn es nicht *in den Rahmen der Gesamtphilosophie* hineingestellt wird. Von diesem Gedanken geleitet, unterbreiten wir dem Leser, indem wir vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen herabschreiten, folgende Erwägungen, die wir hier noch einmal vor Augen führen müssen, und die wir der Übersicht wegen in ganz bestimmten Punkten formulieren.

Die Grundfrage ist die folgende: gibt es neben und außer der eindeutigen Identität (identitas univoca) noch eine zweite Identität, eine analoge (identitas proportionalis)?

1. Gibt es nur eine *eindeutige Identität* (univocatio), so daß es

[1] Opus Oxon. I, d. 3, q. 3, n. 9.

einen zwingenden Beweis ohne eindeutige Identität des Terminus medius gar nicht gibt, dann wird das Sein und mit ihm alle übrigen Transcendentalia eindeutig, d. h. im gleichen Sinne von allem ausgesagt und werden die ersten Beweisprinzipien in allen Beweisen im gleichen Sinne genommen. Dann, und an dieser Klippe käme auch ein Duns Scotus nicht vorbei, gibt es nur *ein Sein*, nur *eine Erkenntnis*, gibt es weltanschaulich *keine Vielheit der Dinge*, folglich auch keine Univocatio im Sinne von klassenmäßig verschiedenen Dingen, folglich überhaupt kein menschliches Wissen, das absolut eine Mehrheit von Dingen und von Erkennendem und Erkennbarem usw. verlangt. Der Monismus wäre die unabwendbare Folge einer solchen Einstellung. Und doch ist die Vielheit der Dinge eine Tatsache, die niemand leugnet, ohne sich selbst zu leugnen. Auch hier spitzt sich wieder alles auf Akt und Potenz zu!

2. Es muß somit, gestützt auf die tatsächlichen Verhältnisse der Weltdinge, neben und wegen der eindeutigen Identität noch eine zweite, eine analoge, eine *proportionelle Identität* geben. Sie muß zugestanden werden auf *mathematischem* Gebiete, wo ihre Beweiskraft nicht abgelehnt werden kann. Sie ist auch da auf *ontologischem* Gebiete. In nichts ist der wissenschaftliche Beweiszwang tiefer verwurzelt als in der *Notwendigkeit* (necessitas) der respektiven Begriffsinhalte. Nun ist aber das Sein als solches allen Dingen so absolut innerlich, daß sie ohne dasselbe nicht wären. Anderseits ist das Sein, und das stützt sich auf die tatsächliche Vielheit der Dinge, in den vielen Dingen nach verschiedenem Ausmaße, also nach verschiedenen bestimmten Verhältnissen oder Proportionen, wie die Quantität in mathematicis. Hieraus ergibt sich von selbst die identitas proportionis. Und daraus ergibt sich auch, daß nicht allein die transzendentalen Begriffe, sondern auch die in ihnen verankerten Prinzipien analogen Sinn haben, so daß das Kontradiktionsprinzip ebensogut Prüfstein des eindeutigen als auch des analogen Schlusses zu sein vermag.

3. Die Hauptschwierigkeit für die Analogieeinheit liegt nach der Meinung ihrer Gegner offenbar in der *Verschiedenheit* der Analogata. Verschiedenheit und zugleich Identität! Und gewisse richtig gemeinte, aber weniger glücklich gefaßte Definitionen, wie z. B. die Analogie «ist eine unähnliche Ähnlichkeit und eine ähnliche Unähnlichkeit»[1], haben die Gegner noch kopfscheuer gemacht. In Wirklichkeit liegt

[1] Vgl. Feckes, Die Analogie in unserem Gotterkennen, a. a. O. 162.

ein beträchtliches Stück täuschenden Scheines auch in diesem Einwande. Warum lehnt man in der Mathematik die Verhältnisidentität trotz der absolut verschiedenen Zahlengrößen nicht ab ? Auch in der ontologischen Analogie sind nicht die Analogata unter sich identisch, so wenig wie 2 und 4 und 3 und 6, sondern im Analogon, insofern in ihm die unter sich ganz verschiedenen Analogata in einer bestimmten Seinsbeziehung übereinkommen. Dabei wird der Verschiedenheit selbst in der Einheit noch Rechnung getragen durch die Proportionalität, genau wie in der Mathematik. Die Naturwirkungen sind gewiß je nach ihrem Sein und der Art, wie sie gewirkt werden, sehr verschieden. Aber alle sind gewirkt, sonst wären sie überhaupt keine Wirkungen. Wie sollen « Vielheit » und « Identität » unter real verschiedenen Blickpunkten einander widersprechen ? Wird nicht auch das Univocum, wie z. B. der Gattungsbegriff, von den Arten, die Art von den Individuen, von ganz verschiedenen Univocata ausgesagt ? Warum schließt hier die Identität, die sogar eine absolute ist, die Verschiedenheit nicht aus ? Die tatsächliche Vielheit der Weltdinge vorausgesetzt, müssen in unserer Erkenntnis Identität und Verschiedenheit nebeneinander bestehen. Sonst gibt es überhaupt keine Wissenschaft !

4. Damit haben wir der *Beantwortung* der früher erwähnten *Schwierigkeiten*, die gegen die Analogie vorgebracht werden, schon vielfach vorgegriffen. Der Schlüssel zur Lösung liegt im *Analogon* als *Proportionsidentität* der verschiedenen Analogata. Eine solche Identität gibt es und muß es geben neben und außer und wegen der Identitas univoca mehrerer. Ist dem so, dann wurzelt der metaphysische Analogiebeweis nicht in einem Terminus medius, der als Analogon eine bloße Ähnlichkeit (similitudo) besagt, sondern in einer proportionellen oder beziehungsweisen Identität, in einem « *unum aliquid et idem* » [1], oder, wie Aristoteles und Thomas sagen, in einem : « ἕν τι καὶ κοινόν » [2]. Durch diese Identität im Analogon werden die in sich verschiedenen Analogata unter einem gewissen Gesichtspunkte untereinander identisch. Nur wer das Analogon mit den Analogata verwechselt, bzw. die Identität mit der Verschiedenheit, d. h. wer das Analogon nicht formell nimmt, insofern die Analogata proportionell in ihm überein-

[1] Thomas, Met. IV, lect. 1, n. 535.

[2] Aristoteles, Met. X 3, 1061 b 12 (II 588, 28) ; ib. Met. III 2 ; Thomas, Met. XI, lect. 3, n. 2205.

kommen, sondern es so nimmt, wie es verschieden in diesem und in jenem Analogatum ist, hat in der Analogie vier und mehr Termini, mit anderen Worten : ein sophisma aequivocationis. Daher Cajetans berechtigte Warnung, daß die Analogata nicht nach ihren « unterschiedlichen, trennenden » Gesichtspunkten — disiunctim —, sondern nach dem einen, *einigenden* Blickpunkte genommen werden [1]. Mit wenigen, aber tiefschürfenden Worten hat er diesen wichtigen Punkt folgendermaßen formuliert : « Rationes entis analogi ... possunt dupliciter accipi : Uno modo secundum se, inquantum ab invicem distinguuntur, et ea, quae conveniunt eis ut sic, seu ex hoc. Alio modo inquantum eadem sunt proportionaliter. Primo modo acceptae vitium aequivocationis inducerent, si quis eis uteretur, ut patet. Secundo autem modo eis utendo, peccatum nullum incurritur ; eo quod quidquid convenit uni, convenit etiam alteri proportionaliter, et quidquid negatur de una, et de altera negatur proportionaliter. » [2]

Hat bereits *Aristoteles* die eigentlich metaphysisch-apodiktische Analogie gekannt ? Das ist eine Streitfrage, die wir schon früher [3] beantwortet haben. Aber da die besten Aristoteles-Kenner wie Trendelenburg [4], Friedrich Überweg [5] und Heinrich Maier [6] die Frage verneinen, müssen wir sie in diesem Zusammenhange noch einmal kurz berühren.

Immerhin hat schon Überweg, der verdienstvolle Historiker, hervorgehoben, der Stagirite hätte von einer doppelten Analogie gesprochen : einer « metaphorischen » und einer « proportionellen ».

Wie es scheint und wie wir früher ausführlich dargetan haben, setzte Aristoteles schon in seiner *Metaphysik* — πρώτη φιλοσοφία — die metaphysisch-apodiktische Analogie voraus. Bekanntlich ist für ihn die Metaphysik die tiefste und sicherste aller Wissenschaften, die auch die ersten Beweisprinzipien — Kontradiktions- und Identitätsprinzip — garantiert [7]. Formalgegenstand dieser höchsten Weisheit ist das Sein als Sein [8]. Nun wird aber das Sein als solches nicht eindeutig

[1] De nominum analogia, c. 10, ed. ZAMMIT, 80.
[2] Ib.
[3] Vgl. oben S. 410, 428 ff.
[4] Elementa logices Arist., Adnot. § 38, p. 120 f.
[5] System der Logik (Bonn [5]1882) 438.
[6] Die Syllogistik des Aristoteles II/1 (Tübingen 1900) 443-451.
[7] Met. III 4.
[8] Ib. III 1 u. 2.

(univoce), sondern nur analog ausgesagt [1]. Also, — so schließen wir — gibt es bei Aristoteles eine *demonstrative* Analogie, von der sogar schlechterdings jede Sicherheit abhängt. So urteilt auch Thomas von Aquin [2].

Was Aristoteles in seiner Metaphysik nur voraussetzt, das lehrt er formell in den *Analytica Posteriora,* also gerade in jenem Werke, wo er ex professo von der Demonstratio handelt. Alles hängt bei jeder Beweisführung vom terminus medius, mit dem mehrere verglichen werden, ab. Vorsichtig lehnt Aristoteles jede nur metaphorische Analogie als demonstratio ab [3]. Da sie nur aus der Ähnlichkeit mehrerer mit dem Dritten schließt, bietet sie keine Sicherheit. Die Sicherheit verlangt die Identität mehrerer im Dritten. Auch da stimmt Thomas zu [4]. Aber neben der eindeutigen (univoca) Identität mehrerer in einem Dritten als terminus medius [5] gibt es eine *Proportionsidentität* [6]. In Mathematicis ist sie uns wohl bekannt. Zwischen den beiden Proportionen 2 : 4 u. 3 : 6 haben wir offenbar die Identität der « Hälfte ». Auch in der Seinsordnung ist sie da, wenn mehrere in einem Dritten so übereinkommen, daß jene mehreren im Dritten gleichsam dasselbe Wassein besitzen [7], also proportionell identisch sind. Diese Verhältnisidentität anerkennt der Stagirite als terminus medius der Demonstration [8]. Der Aquinate ist gleicher Ansicht [9] und sogar der stark polemisierende G. L. Muskens [10] findet hier beim Stagiriten eine apodiktische Analogie, von der schließlich, wie wir oben sagten, alles sichere natürliche Wissen abhängt. Das alles widerlegt auch die etwas pompös angekündigte Stellung Ernst Haensslers [11]. Seiner Ansicht nach gibt es überhaupt keine metaphysisch-apodiktische Analogie, weder bei Aristo-

[1] Ib. III 2.
[2] Met. IV, lect. 5 s.
[3] Anal. Post. II 13, 97 b 37 (I 167, 23).
[4] Anal. Post. II, lect. 16, n. 8.
[5] Anal. Post. II 14. Thomas, ib. lect. 17
[6] Ib. 98 a 20 (I 167, 48).
[7] Ib. 14, 98 a 22 s. (I 167, 50) : ἔστι δ' ἑπόμενα καὶ τούτοις ὥσπερ μιᾶς τινὸς φύσεως τῆς τοιαύτης οὔσης.
[8] Ib. 17, 99 a 15 s. (169, 24) : Τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἕξει κατ' ἀναλογίαν.
[9] Anal. Post. II, lect. 17 u. 19.
[10] De vocis ἀναλογίας significatione et usu apud Aristotelem (Groningae Bataviae 1943) 29 f.
[11] Die große Gewissensfrage an unsere kath. Landesuniversität (Bern 1947).

teles noch sonst. Zunächst gibt Haenssler der mathematischen Analogie rein subjektivistischen Charakter. Sie ist « unsere allereigenste und rein denkerisch-menschliche Zutat » [1]. Aristotelisch aber und in Wahrheit sind auch die mathematischen Begriffe in der objektiv-real meßbaren Quantität begründet. Sodann hält Haenssler die Übertragung auf das metaphysische Gebiet für eine « Vergewaltigung » [2] und bestreitet den Wert der Proportionalität als terminus medius einer Demonstration [3]. Offenbar denkt er nicht daran, daß er damit — jede Beweisführung fußt in analogen Beweisprinzipien und dem analogen Sein — seine eigene Beweisführung untergräbt und annulliert. Fürwahr, solche Posaunenstöße erschüttern Jericho nicht !

β) *Der Wert der Analogie für die Gotteserkenntnis*

Unsere Gotteserkenntnis teilt das Los unserer natürlichen Erkenntnis überhaupt. Ihre Quelle liegt in der Sinneswelt : « Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. » [4] Von der Sinneswelt als nachgewiesener Wirkung vollzieht sich der Aufstieg zu Gott als Ursache : « Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui. » [5] All unsere natürliche Gotteserkenntnis ist somit *kausal*. Das ist ihre Schwäche und Stärke. Dieser kausale Charakter verleiht ihr die *Mittelstellung* zwischen Univocatio und Aequivocatio. Allwo Thomas seine Gründe gegen beide ins Feld führt, und sie sind besonders zahlreich in Contra Gentes, laufen sie ihm auf den einen Hauptgrund zurück : Gott ist die erste Ursache der Welt. Die Aequivocatio als bloße Namenseinheit bei absoluter Dingverschiedenheit ist deshalb auf Gott und Welt unanwendbar, weil die sichtbaren Dinge Wirkungen Gottes, also ihm ähnlich sind, weshalb wir ihn, von der Wirkung auf die Ursache schließend, zu erkennen vermögen [6]. Und wieder ist unser Wissen von Gott kein eindeutiges — univocatio —, weil die vielfältig verschiedenen, klassenmäßig begrenzten Weltdinge unmöglich die Ursache erschöpfende Wirkungen sein können [7]. Die Analogie

[1] A. a. O. 26.

[2] A. a. O. 31. Auch das ist unrichtig ; denn wenn die Quantität als Sein meßbar ist, gilt das a fortiori vom Sein selbst.

[3] A. a. O. 30 f., 37.

[4] I 12, 12.

[5] Ib. ad 2 ; I 84, 7 ad 3.

[6] G. C. I 33 ; I 12, 12 ; 13, 5 ; Pot. 7, 7 ; Verit. 2, 11.

[7] C. G. I 32 ; I 13, 5 ; Pot. ib. ; Verit. ib.

ist die einzige Brücke, auf der wir von der Welt zu Gott emporzusteigen vermögen. Mit anderen Worten : Unsere Gotteserkenntnis ist nur analog !

Umso wichtiger ist die Frage : Welchen Wert hat die Analogie für unsere Gotteserkenntnis ? Kommt ihr *wissenschaftlicher* Charakter zu ? Ein Riesenproblem in der Geschichte des menschlichen Grübelns und Forschens ! Wir stehen hier an der Grenze zweier Welten, an der Schranke, die Zeitlich-Ewiges, Endlich-Unendliches trennt, an jenem Ufer, wo der kühnste Menschengeist, weil selbst begrenzt, nur zagend nach dem fremden Lande des Unbegrenzten ausspäht. Auch wer der Analogie an sich wissenschaftlichen Wert zubilligt, hat diese Frage noch nicht geklärt, sagten wir vorhin. Und es ist wahr. Neue besondere Schwierigkeiten müssen hier gelöst werden. Und diese geheimnisvollen Schwierigkeiten betreffen ebensogut die Erkenntnis der Existenz Gottes als die seiner Natur und Attribute.

Analogie und Dasein Gottes

Von der analogen Erkenntnis der göttlichen Natur und der Attribute ist oft die Rede. Die *Existenz Gottes* tritt auffallend zurück. Und doch liegt die erste Schwierigkeit hier, von deren Klärung sogar alle weiteren bedingt sind. Hier wird die erste Brücke zwischen den beiden Welten geschlagen. Der Aufstieg von der gebrechlichen Sinneswelt zum Dasein des ewigen Geistes ist ebenso analog wie das weitere. Alle Gottesbeweise ruhen auf der Analogie. Versagt sie hier, dann versagt sie überhaupt. Die Schwierigkeit trifft scheinbar das Kausalprinzip selbst ; denn auch zwischen der Wirkung und der Ursache muß irgendeine *Proportion*, ein bestimmtes Verhältnis sein, soll der Schluß von der ersten zur letzten gestattet sein. Wie ist das möglich zwischen den sichtbaren Wirkungen und Gott, dem Endlichen und Unendlichen, dem Gewordenen und Ungewordenen, dem « ab alio » und dem « a se », dem Potentiellen und dem absolut Aktuellen ? Wie oft dem Aquinaten diese Schwierigkeit vor dem Geiste schwebte, zeigen seine Schriften [1]. In der folgenden Obiectio, die er sich selber machte, tritt die Schwierigkeit in frappierender Schärfe an den Tag : « Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius : sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus finiti ; finiti autem

[1] Vgl. I 2, 2 ad 3 ; 12, 1 ad 4 ; Verit. 2, 11 ad 4 ; 23, 7 ad 9.

ad infinitum non est proportio; cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.»[1] Selbst wenn man die Unendlichkeit Gottes, die streng genommen auch nach Thomas noch nicht in das Gebiet der Gottesbeweise gehört, trotzdem sie anderseits in dem «ens a se» schon mitbegründet ist, noch beiseite läßt, so liegt zwischen einem ersten, unbeweglichen, alles hervorbringenden, absolut aktuellen ens a se und der sichtbaren Welt eine so enorme Kluft, daß man auf den ersten Blick erstaunt und fast zitternd fragt: wo liegt da ein Bindeglied, eine gangbare Brücke zwischen beiden, ich will sagen, wo liegt das Analogon, in welchem beide trotz der gewaltigen Kluft übereinkommen? Und wenn es ein solches Analogon wirklich gibt, welche Analogie liegt den Gottesbeweisen zugrunde, die Attributio oder Proportionalität? War die Stellung des Aquinaten hierin, wie manche behauptet haben, eine schwankende? Das sind drei Fragen, die hier der Erörterung würdig sind.

Das Bindeglied, die Brücke, das *Analogon* zwischen Gott als ens a se und der Welt, besteht tatsächlich, allerdings in etwas *verschleierter* Gestalt. Das wollen wir gleich genauer erklären. Heben wir zuerst nochmals hervor, daß der ganze Beweisaufbau für die Existenz Gottes auf transzendentalen Analogien ruht. Fügen wir weiter bei, daß alle Gottesbeweise schließlich von Gewordenem, von *Wirkungen* (effectus), von potentiellem Sein ausgehen. Erinnern wir nebenbei daran, daß die «Wirkung», die in den Kategorien eindeutigen Sinn haben kann, hier bereits analog-transzendentale Bedeutung besitzt, insofern unermeßlich verschiedene Wirkungen proportionell das *wesenhaft* gemein haben, daß sie gewirkt wurden, ansonst wären sie gar keine Wirkungen. Wenn sodann alle Gottesbeweise von Wirkungen ausgehen, d. h. durch das Gewordene ein erstes Ungewordenes, also das «ens a se» zu erweisen suchen, dann ergibt sich von selbst, daß die Wirkung für alle Gottesbeweise das *medium demonstrationis* ist, wie Thomas in beiden Summen ausdrücklich bemerkt[2]. Aber der Aufstieg von diesen armseligen gewordenen Dingen zu einem Ungewordenen, einem ens a se! Hic Rhodus! Daß die Wirkung kleiner sein kann, sogar muß, als ihre Ursache, wissen wir gut. Aber hier haben wir den Sprung vom Gewordenen zum Un-

[1] I 2, 2 ad 3.
[2] I 2, 2 ad 2; C. G. I 12.

gewordenen, von einer Welt zu einer ganz anderen. Gibt es hier überhaupt einen Berührungspunkt, irgend eine Proportion, etwas, in dem beide Welten übereinkommen ? Wir sagen zwar, und das gilt für alle fünf Gottesbeweise : die Wirkung ist etwas Potentielles, das aus seinem Wesen eine Ursache und zuletzt eine erste, nicht mehr potentielle, also nur aktuelle Ursache verlangt. Und das ist so wahr, daß selbst Kant in seiner IV. Antinomie diesem Gedankengange folgte. Aber das überbrückt die Kluft nicht, scheint sie vielmehr ins richtige Licht zu stellen. Was ist gegensätzlicher als « ab alio » und « a se » ? Aber gerade hier liegt eine Verschleierung : Nicht das « bloß Potentielle » verlangt ein anderes als Ursache, sondern nur das *existierende* potentielle Sein. Das ist — nebenbei bemerkt — eine Warnung für jene, die im Gegensatz zu Thomas, der bei allen Gottesbeweisen von Tatsächlich-aktuellem ausgeht, aus bloß Realpotentiellem Gottesbeweise zu konstruieren suchen. — Nur das potentielle Sein, so sagten wir, das existiert, verlangt seinem Wesen nach ein anderes als *Ursache* und zuletzt die *Existenz* einer ersten Ursache. Tatsächlich ist jede Wirkung ein existierendes potentielles Sein, involviert also den höheren, transzendentalen Existenzbegriff und, gestützt auf den Wesensbegriff der Wirkung — wieder ein höheres Transzendentale —, schlägt es die Brücke zwischen den beiden Welten. In der Existenz kommen proportionell das « ens ab alio » und « ens a se », das necessarium und contingens, das immobile und mobile usw. überein, und wir drücken das proportionale Verhältnis wohl richtig aus in der folgenden Formel : *Wie das potentielle Sein aus seinem Wesen die Existenz nur von einem anderen besitzt, so hat das erste aktuelle Sein seine Existenz aus seinem Wesen nur von sich.* Überall ist hier aber die Rede vom « Sein », dem höchsten transzendentalen Begriffe, in dem proportionell wieder alle anderen hier angewandten Begriffe : « potentiell », « aktuell », « Wesenheit » und « Existenz » identisch sind ; denn hätten sie nicht « Sein », so wären sie nicht.

Nur im Lichte dieser transzendentalen Reduktion des Kausalprinzips können die Gottesbeweise richtig geklärt und gewertet werden !

Damit ist uns die Beantwortung der zweiten Frage : welche *Analogieart* liegt den Gottesbeweisen zugrunde, außerordentlich erleichtert. Alles vorige weist auf die Analogia *proportionalitatis* hin. Im Gegensatze zur Attributio, die, wie wir sahen, nur eine einfache Proportion ist und als solche, weil sie sich nur auf individuell-empirischem Gebiete bewegt, die Analogata rein äußerlich durch eine denominatio

extrinseca verbindet und folgerichtig als solche nie zwingenden Wert haben kann, beginnen die Gottesbeweise zwar mit einer tatsächlichen Wirkung, erfassen aber diese Wirkung in ihrer analogen, transzendentalen Wesenheit, die notwendig, weil wesenhaft, die Existenz einer Ursache und zuletzt die Existenz einer ersten Ursache verlangt. Der ganze Aufbau ist hier *quidditativ-transzendental.* Weil das « Gewordensein » allen Wirkungen und das « Dasein » allem Existierenden innerlich-notwendig ist, findet sich hier das Analogon formell in allen Analogata, nicht wie in der Attributio nur in einem. Weil die Proportionalitas als Verhältnisidentität zweier Verhältnisse den Maßstab des Seins in den beiden Verhältnisgliedern unbegrenzt läßt, ermöglicht sie, die Kluft zwischen « ens a se » und « ens ab alio » zu wahren und zu überbrücken. Genau das Gegenteil wäre der Fall, wenn die Gottesbeweise auf der Attributio beruhten. Weil diese als solche eine einfache Proportion ist, drückt sie unter den Analogata eine begrenzte und meßbare Distanz aus und kann daher, wie der Aquinate in verschiedenen Werken betont, auf Gott und Kreatur nicht Anwendung finden [1]. Der Versuch, auf bloße Attribution hin die Existenz Gottes zu beweisen, wird immer scheitern [2]. Selbst Le Rohellec, der sonst der Attribution stark das Wort geredet hat, gibt zu, daß bei den Gottesbeweisen die Proportionalitas die Hauptrolle spiele [3], da ja die Gottesbeweise erst den Nachweis liefern, und zwar eben auf Grund der Proportionalität, daß Gott als erste Wirkursache der Terminus principalis ist, dem alle gewordenen Dinge als Analogata minora effektiv zuerteilt werden müssen. Liegt darin für die Attributio als Beweisart nicht eine gewisse Ironie, daß wir jene Attributio in Gott nur durch Proportionalität wissenschaftlich nachweisen können ? Und wer dazu noch bedenkt, daß alle weiteren Schlüsse über Gottes Natur und Attribute wissenschaftlich auf dem proportionaliter bewiesenen ens a se ruhen, weiß den Wert der Proportionalität in der Gotteslehre richtig einzuschätzen. Mehr als irgendwo muß man in dieser Frage zwei Dinge gut unterscheiden : *Seinsordnung* und *Beweisordnung*. Causaliter oder besser effective hängt alles Gewordene von der ersten Ursache als Terminus principalis ab. Das ist die berühmte Attributio in Gott. Aber der Beweis dafür ruht auf

[1] Verit. 2, 11 ; ad 2, ad 4, ad 6 ; ib. 3 ad 4 ; 23, 7 ad 9 ; I Sent. d. 34, q. 3, a. 1 ad 2 ; Pot. 7, 7 ; C. G. I 34.

[2] Vgl. Feckes, Die Analogie in unserem Gotterkennen, a. a. O. 174 f.

[3] De fundamento metaphysico analogiae. Div. Thomas (Piac.) 30 (1927) 305 f.

der quidditativ-transzendentalen Ordnung, der causa formalis inhaerens, der Unterlage der Analogia proportionalitatis. Kraft dieser Ordnung haben die gleichen Geschöpfe, welche existentiell ganz von Gott abhangen, essentialiter ihr eigenes Sein, Wahrsein und Gutsein, das proportionaliter innerlich-notwendig in Gott und Kreatur identisch ist [1], und auf dieser Identität ruht jedes beweisende Gotteswissen, auch bezüglich der Existenz Gottes. Aus der Verbindung jener Attributio mit der Wesensordnung, beziehungsweise der Proportionalitätsordnung, erhält die Attributio in Gott ihre Beweisbarkeit, Transzendentalität, erhält sie Eigenschaften, die der Attributio als solcher gar nicht zukommen, weil sie an sich immer empirisch-kategorial ist. So ist die Attributio in Gott ein besonderer « Attributionsfall », verschieden von der Attribution an sich. Alles das wollten die Scholastiker ausdrücken mit dem Satze, daß die Proportionalität in der Gotteslehre eine virtuelle Attributio enthalte.

Cajetans Ansicht, daß nur die Proportionalität zwingende Gotteserkenntnis vermittelt, scheint mir unwiderlegbar. Nur sie ruht auf metaphysisch-transzendentaler Grundlage. Die Attributio als solche ist empirisch-kategorial.

Über die Stellung des *Aquinaten* zur behandelten Frage sind einige Worte deshalb am Platze, weil diese Stellung vielfach verschieden beurteilt wurde. Thomas soll den Wert der Attributio und Proportionalitas in seinen verschiedenen Werken verschieden eingeschätzt haben [2]. So soll er in den Quaestiones disputatae De Veritate den Wert der Proportionalitas für die Gotteslehre ebenso ausschließlich betont haben, als er in den beiden Summen der Attributio einseitig das Wort redete. Manche haben die Proportionalität in den beiden letzten Werken überhaupt nicht gefunden. Wie steht es in Wirklichkeit ?

Selbstverständlich dürfen wir uns bei Beantwortung dieser Frage nicht zu stark in Einzelheiten verlieren. Beginnen wir mit einer allgemeineren Bemerkung. Thomas wie Aristoteles — und ich denke, das ist bei allen größeren Schriftstellern der Fall — entwickeln die Theorie eines Problems in dem einen Werke mehr als im anderen, die sie dann im anderen, zeitlich folgenden Opus voraussetzen und nur kurz berühren,

[1] I 13, 6 ; I 6, 4 ; Verit. 21, 4 ad 4 ; Pot. 9, 7, sed contra, arg. 9 u. resp. in fine tot. art.

[2] Vgl. Feckes, a. a. O. 174 u. 176 ; Le Rohellec, a. a. O. 303 ff.

wo aber die Anwendung derselben umso stärker hervortritt. Weiter richtet sich die Kürze oder Länge der Abhandlung über eine Frage nach denen, für die sie bestimmt ist und selbstverständlich auch nach der Wichtigkeit, welche eine Frage, entweder an sich oder durch die obwaltenden Umstände, haben könnte. Das führt uns zu unseren speziellen Erörterungen.

Schon in seinem ältesten größeren Werke, dem *Sentenzenkommentar* (1254-56) unterscheidet Thomas die Attributio und Proportionalitas klar und scharf : in der ersten ist das Analogon nur in einem Analogatum entitativ, in der anderen in allen Analogata. Nur die letztere, der er ausdrücklich den Namen « Proportionalitas » gibt, ist auf die Gotteslehre anwendbar [1]. In den Quaestiones disputatae *De Veritate* (1256-59) entwickelt er am ausführlichsten die ganze Theorie über Aequivocatio, Univocatio und Analogie. Der Anlage dieser vielleicht tiefsten, für Reife bestimmten Abhandlung entsprechend hebt er hier alle Arten und Unterarten der Analogie hervor und lehnt für die Gotteslehre alle ab, außer der Proportionalitas propria, mit der in der Gotteslehre allerdings eine gewisse Attributio, von der wir oben gesprochen, verbunden ist [2]. Wesentlich den gleichen Standpunkt vertritt er in den Quaestiones disputatae *De Potentia* [3]. In den *aristotelischen Kommentaren* fällt er im allgemeinen, da es sich nur um die Lehre des Stagiriten handelt, keine Werturteile, außer in den früher besprochenen Analytica posteriora. Nur im Ethikkommentar bevorzugt er offen die Analogie secundum formam inhaerentem, also die Proportionalitas [4]. In der philosophisch spekulativsten *Summa contra Gentes* (1258-64) ist sein Standpunkt kurz und klar gezeichnet. Er stellt die Analogie, in der das Analogon innerlich in mehreren ist, der Attributio gegenüber und lehnt diese für die Gotteslehre ab [5]. In seiner *Summa Theologica* (1267-73), die bekanntlich für Studierende gedacht war, haben wir weder irgend eine zusammenhängende Analogietheorie noch ein Werturteil über die Analogiearten [6]. Offenbar setzt er beides, wenigstens für den Dozenten, aus Früherem voraus und wollte vielleicht die

[1] I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1 ; ib. d. 34, q. 3, a. 1 ad 2. Hier und in den folgenden Werturteilen faßt Thomas selbstverständlich nur den eigentlich wissenschaftlichen Wert ins Auge.

[2] Verit. 2, 11 ; 2, 3 ad 4 ; 21, 4 ad 4.

[3] Pot. 7, 7 ; 9, 7, sed contra, arg. 9 u. resp. in fine tot. art.

[4] Eth. I, lect. 7, n. 96. [5] C. G. I 34. [6] I 13, 5 s.

Studierenden nicht zu stark belasten. Nachdem er zuerst kurz erklärt hat, in welchem Sinne Gott metaphorische Attribute zuerteilt werden, verwahrt er sich vor allem gegen jene, die sich in der Gotteslehre mit einer bloß kausalen denominatio begnügen. Gott ist nicht nur die effektive Ursache aller Dinge, sondern die absoluten Dingvollkommenheiten als solche sind auch formell — essentialiter — eminenter in Gott [1]. Das ist, summarisch zusammengefaßt, die gleiche Lehre, die wir überall in den anderen Werken vorfanden und die wir im Folgenden noch genauer erklären werden [2]. In diesem Sinne hat der Aquinate seine Analogielehre in der theologischen Summa, sich stets konsequent bleibend, auch angewandt [3].

Unseres Erachtens hat also der hl. Thomas in seinen verschiedenen Werken wesentlich dieselbe Analogielehre vorgetragen, ausführlicher oder kürzer, mehr theoretisch oder vorzüglich praktisch, mit oder ohne Werturteil, je nachdem, was er aus früheren Werken voraussetzte oder für bestimmte Leser für gut fand.

Analogie und Natur Gottes

« Natur Gottes » verstehen wir hier im weiteren Sinne. Wir stellen mit anderen Worten die Frage : Vermögen wir mit unserer natürlichen Vernunft das innere göttliche Prinzip irgendwie positiv-real zu bestimmen, und wenn ja, vermögen wir etwas von seinem unaussprechlichen *Wassein* zu erfassen ? Eigentlich sind im soeben aufgeworfenen Probleme zwei Fragen gestellt : Ist Gott, philosophisch nachweisbar,

[1] I 13, 6.

[2] Etwas verwirrend ist, was er I 13, 5 sagt, wo er zwei Arten von Attributionen unterscheidet : Quod quidem (secundum analogiam) dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina ... cuius hoc quidem signum est, illud vero causa ; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice ... Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis. Wollte er hier die Kausalattributio, wie sie aus den Gottesbeweisen hervorgeht, von der rein empirischen Kausalität, wie sie in der Attributio an sich liegt, unterscheiden ? Das wäre eine ausdrückliche Bestätigung dessen, was wir oben über die Attributio virtualis gesagt haben.

[3] Man vergleiche dazu, was er I q. 4 lehrt und besonders, was er I 6, 4 sagt : Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum.

in sich wirklich Sein, wir wollen sagen, das absolute Sein, die absolute Wahrheit, die unendliche Gutheit, und wenn ja, vermag die bloße Vernunft von diesem unendlichen Wassein Gottes wenigstens etwas zu erfassen ?

Nur jene Leser verstehen unsere Doppelfrage, die sich an *Plotins* System erinnern und die Verwirrung kennen, welche dasselbe in gewisse Köpfe des Frühmittelalters hineingetragen. Wer mit Plotin die Existenz Gottes zwar annimmt, aber ihn als die *absolut unbestimmte* πρώτη δύναμις betrachtet, die überhaupt noch kein Sein ist, sondern nur Ursache des Seins, braucht unsere zweite Frage gar nicht zu stellen ; denn wenn Gott in sich etwas absolut Unbestimmtes und Unbestimmbares ist, kann auch nichts Bestimmtes von ihm erkannt werden. Da ist dann die *Verneinung* der einzige Weg und das einzige Resultat der Gottesforschung. Wer aber die erste Frage bejaht, muß die zweite Frage doch noch stellen und lösen, und er kann sie richtig und falsch lösen.

Von einer « Verwirrung » im Frühmittelalter sprachen wir. Darauf haben wir schon früher hingewiesen. Nicht bloß unsere späteren Agnostiker und Modernisten wandelten neuplatonische Pfade. Schon in der Frühscholastik stand bekanntlich Scottus Eriugena im Banne Plotins. Wie wenig Pseudo-Dionysius diesem gleichen Einflusse sich zu entziehen vermochte, ist bekannt. « Die endlosen Verneinungen alles Realen », sagte schon der gelehrte St. Galler Bischof Greith von ihm, « mit denen er den Begriff Gottes bestimmen will, führen ihn zu einer begriffslosen Unbestimmtheit des göttlichen Wesens. »[1] Seinem Einflusse, dem teilweise der große Dominikanermystiker Eckehart erlag, hatte sich Thomas von Aquin zu erwehren.

Wie unbehaglich ihm das öfters sein mochte, glaubt man zuweilen aus seinen Auseinandersetzungen mit dem Pseudo-Dionysius herauszufühlen. Begreiflich ! Vor ihm stand der angebliche « Apostelschüler », den alle, auch er selbst, und vor allem sein Lehrer, Albert der Große, hoch verehrten. Gelegentlich zeigt er aber doch, daß er ihn durchschaute, so, wenn er, eine seiner Ansichten ablehnend, bemerkt : « Dionysius, qui in pluribus fuit sectator sententiae platonicae. »[2] Vielleicht trägt die außerordentlich milde, nachsichtige Behandlung des Pseudo-Dionysius die Schuld daran, daß nachträglich namhafte

[1] Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (Freiburg i. Br. 1861) 26.
[2] De Malo, 16, 1 ad 3.

Thomisten den Aquinaten in unserer Frage zu « dionysisch » interpretierten. Ich denke hier beispielsweise an den verdienten Sertillanges O. P. [1] Seine stark « schillernde » Darstellung des Thomismus läßt allerdings vielfach verschiedene Erklärungen zu. Sehr mit Recht betont er immer und immer wieder, bei Thomas gebe es kein definierendes Gotteswissen, weder von seinem Sein noch von seiner Gutheit und Weisheit noch von seiner Ursächlichkeit. Das ist klar. Weil Gott in keine Kategorie gehört, steht er über jeder Univocatio und kann daher nur analog erkannt werden. Aber wie steht es mit dieser analogen Gotteserkenntnis bei Sertillanges ? Ist sie wirklich thomistisch ? So in den folgenden Darlegungen : Nur die Existenz Gottes als Ursache oder Prinzip der Dinge ist der Vernunft zugänglich und daher der einzige Gegenstand der metaphysischen Gotteslehre [2]. Über das « an sit Deus » kommt die bloße Vernunft überhaupt nicht hinaus : « La question an sit ne se dépasse point. » [3] Auch die absolutesten Attribute Gottes, wie Geist, Güte, Persönlichkeit, haben nicht irgend etwas Gemeinsames, « quelque chose de commun », mit uns [4]. Vom Wassein Gottes ist jede positive Erkenntnis ausgeschlossen, denn da gilt das Prinzip : « Omnis determinatio est negatio. » [5] Folglich führt uns nur die Negatio zu wahrer Gotteserkenntnis [6].

Aber bringt eine derartige Theorie nicht auch noch die Existenz Gottes in Gefahr ? Ist der Begriff « Existenz » in Gott als « ens a se » nicht auch transzendental, so daß er mit der « Existenz » der Dinge nichts zu tun hat ? Auch das gesteht Sertillanges ein. Daher sagt er wörtlich : « Wenn wir sagen : er (Gott) ist, so hat das Wort 'ist' den Charakter der Kopula ; es drückt die Wahrheit eines Satzes aus, aber es ist in keiner Weise ein Prädikat, und es will Gott nicht eigentlich in die Reihe der Seinswesen stellen. » [7]

So hätten wir es mit dieser Negationstheorie glücklich dahin

[1] La philosophie de S. Thomas d'Aquin I (Paris [2]1940) 164-174.

[2] A. a. O. 166 : C'est bien pour cela, qu'il a été dit de Dieu qu'il n'est matière d'aucune science, non pas même de la métaphysique, qui considère pourtant l'être en tant qu'être. C'est uniquement en tant que principe de l'être ... que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique.

[3] A. a. O. 167. [4] A. a. O. 171. [5] A. a. O. 165.

[6] A. a. O. 174 : Et c'est toujours à la même sentence thomiste que nous en revenons : Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas, et quel rapport soutient avec lui le reste. Vgl. auch 173.

[7] A. a. O. 166 f.

gebracht, daß wir eigentlich nicht einmal sagen dürften : « Gott ist existierend. » Und das, nachdem wir mit Thomas auf fünf verschiedenen Wegen das Dasein Gottes bewiesen zu haben glaubten ! Übrigens belehrt uns ja die Logik, daß die Aussàge : « Gott ist » als Satz de secundo adiacente den Sinn hat : *Gott ist existierend,* so daß wir, gleichviel ob wir wollen oder nicht, doch wieder die Existenz als Prädikat haben. Der ganze vorige Irrgang ist eine Verkennung der Analogia proportionalitatis. Gott ist existierend ; die Dinge sind existierend. Existierendsein kommt also inhaltlich, *intrinsece-quidditative* beiden zu, aber nur identitate proportionalitatis, die das Ausmaß des Inneseins — die Kreaturen ab alio, Gott a se — unberührt läßt. Also kann die « Existenz » proportionaliter mit vollem Recht von Gott und den irdischen Dingen ausgesagt werden. Damit haben wir allerdings von Gott schon eine gewisse quidditativ-*positive* Erkenntnis. Ohne sie fällt auch der Wert der Gottesbeweise, weil es eine absolut negative Erkenntnis von einem Dinge überhaupt gar nicht gibt, wie wir von Thomas selber noch hören werden.

Versuchen wir es nun, die unseres Erachtens richtige Lehre des hl. Thomas, wenigstens in ihren Grundlinien, kurz, aber in ganz bestimmten Punkten, darzulegen. Es handelt sich hier gewissen Auffassungen gegenüber fast um eine Art *Rehabilitation* seiner *natürlichen Theologie.*

Thomas hat sie mit einer bewunderungswürdigen Logik aufgebaut. Das Resultat seiner Gottesbeweise, die ihm mit Notwendigkeit ein ens a se als erste Ursache ergaben, voraussetzend und auf dieses Resultat sich stützend geht er unmittelbar zur näheren Bestimmung der göttlichen Natur, der « substantia divina », über. Zwei Fragen, so erklärt er wieder selber, schweben ihm hier vor allem vor : Wie läßt sich das göttliche Wesen vom Wesen der irdischen Dinge unterscheiden ? Das ist die erste Frage. Zweitens : Was vermögen wir, gestützt auf die Beantwortung der ersten Frage, vom göttlichen Wesen selbst zu erkennen ? Schon hier deutet er klar an, daß es eine positive, aber unvollkommene Erkenntnis der göttlichen Natur gibt [1].

[1] C. G. I 14 : Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat . . ., ita una differentia negativa per aliam con-

I. Die *Unterscheidung* der göttlichen Natur von der Natur der irdischen Dinge konnte methodisch nur negativ sein. Zielt sie doch dahin, von Gott, der ersten Ursache, alle Unvollkommenheiten zu verneinen, die den irdischen Dingen, weil sie potentiell sind und daher eine höhere Ursache verlangen, zukommen. Aber die Resultäte dieser Unterscheidung sind für die nähere Bestimmung der göttlichen Wesenheit *außerordentlich positive.* Man verfolge nur den Gedankengang der ersten Quästionen der Summa Theologiae und die entsprechenden Kapitel Contra Gentes, so wird man sich hievon leicht überzeugen. Weil Gott die erste Ursache, das ens a se, actus purus, ohne irgendwelche potentia, also suum esse ist, deshalb ist es absolut *einfach* [1], schlechterdings *vollkommen* [2], das höchste und einzige *Gut* per essentiam [3], das einzige positiv *unendliche* Wesen [4], *ewig* [5], der absolut *Einzige* [6] und als absoluter Geist das unendliche *Wissen* selbst [7]. Und wie viele spätere Fragen über sein Verhältnis zum Gesetz, zur Schöpfung überhaupt und zum Menschen insbesondere, Familie und Staat, ruhen nicht auf diesen naturtheologischen Grundthesen! Es ist ein gewaltiges Gedankengebäude, mit dem Thomas, wie das häufige « necesse est » andeutet, durchaus *apodiktisches Wissen* über das Wesen Gottes vermitteln wollte [8], und das, die erste These vom ens a se vorausgesetzt, nicht so leicht jemand umstoßen wird. Wie ist es doch möglich, immer und immer wieder zu sagen, nach Thomas würden wir nur das Dasein Gottes sicher erkennen! Ich sage sogar, dieser erste Teil der thomistischen Theologia naturalis ist der Hauptteil. Philosophiegeschichtlich hat dieser Teil deshalb eine enorme Tragweite, weil hier Thomas, im vollen Ideeneinklang mit dem Christentum, mit dem großen

trahitur, quae a pluribus differe facit; sicut si dicamus, Deum non esse accidens ... Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo, quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit. Vgl. I 3, prol.

[1] I 3, 1-7; C. G. I 16 ss.
[2] I 4, 1-2; C. G. I 28.
[3] I 6, 1 u. 2; C. G. I 37-41.
[4] I 7, 1 u. 2; C. G. I 43.
[5] I 10, 2; C. G. I 15.
[6] I 11, 3 u. 4; C. G. I 42.
[7] I 14, 1; C. G. I 44 ss.
[8] Das sagt er übrigens Pot. 7, 5 gegen Moses Maimonides ausdrücklich selber: Hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quaedam de Deo probant et quaedam de eo removent; probant enim eum esse vivum, sapientem et huiusmodi, et non esse corpus ...

Augustin und seinen größten Zeitgenossen den plotinischen Dynamismus, in dessen Banne Scottus Eriugena und manch andere in der Frühscholastik standen, philosophisch und scharfsinnig zurückwies. Auch philosophisch ist es nach dem Aquinaten unhaltbar, daß Gott in sich etwas absolut Unbestimmtes sei. Er ist das höchste, einfache, ewige, geistige, unendliche Sein, das Wahre und Gute. Offenbar ist das ein sehr positives Resultat der thomistischen Theodizee.

II. Und nun die zweite Frage : von der natürlichen Erkenntnis des *göttlichen Wesens*. Die Frage muß im engen Anschlusse an das Vorige also gestellt werden : Da Gott, weil er das ens a se ist, nachgewiesenermaßen das absolut einfache, ewige, unendlich vollkommene, geistige Wesen, das Wahre und Gute ist, fragen wir weiter : Ist es möglich, daß wir etwas von seiner inneren quidditativen Natur selbst zu erfassen, zu erkennen vermögen ? Der Unterschied der beiden Fragen ist jedermann einleuchtend, trotzdem beide das Wesen Gottes betreffen : in der Beantwortung der ersten wurde bewiesen, *daß* Gott seiner Natur nach einfach, unendlich usw. sein muß ; in der Beantwortung der zweiten soll gezeigt werden : *was* wir von diesem unendlichen Wesen zu erkennen vermögen. Wir werden unsere Darstellung aus den verschiedensten Werken des Aquinaten, eingeschlossen jene, aus denen man gerade die absolut negative Gotteserkenntnis nachzuweisen suchte, schöpfen [1], müssen uns aber bezüglich der Zitate leider stark beschränken. Wer mehr wünscht, möge die Quellen nachlesen.

Veranschaulichen wir die Beantwortung der Frage mit folgenden Hauptkonklusionen :

1. *Thomas lehnt jede natürliche Erkenntnis der Wesenheit Gottes, so wie sie in sich ist, ab.* Diese thomistische These ist unbestritten, und wir führten sie nur an zur übersichtlichen Klärung des ganzen Problems. Als ens participatum vermag kein Geschöpf das ens subsistens so zu erkennen [2], folglich auch nicht die Seele [3], da diese ohnehin auf Erden jede natürliche Erkenntnis Gottes aus der Sinneswelt schöpft, die als Wirkung Gottes nicht die ganze Macht Gottes, « non tota virtus », offenbart [4].

[1] Comp. Theol. c. 24-27 ; I Sent. d. 8, q. 1, a. 1 ; d. 19, q. 5, a. 2 ; d. 22, q. 1, a. 1 ; C. G. I 30-36 ; Pot. 7, 5 ; 7, 7 ; Verit. 2, 1 ; 2, 11 ; 21, 4 ; I 13, 2-12.

[2] I 12, 4 ; C. G. III 55.

[3] I 12, 11 ; C. G. III 46.

[4] I 12, 12 ; C. G. IV 1.

2. *Thomas ist Gegner einer nur negativen, d. h. absolut negativen Erkenntnis der göttlichen Wesenheit oder Natur.* Das erhellt aus verschiedenen Momenten.

Mit aller Schärfe bekämpft er den Rabbi Maimonides, der genau die These aufgestellt hatte, die jetzt moderne Thomaserklärer dem Aquinaten zuschreiben, nämlich: daß Gott nur als Ursache (causa) der Dinge erkennbar wäre, und daß daher alle bejahenden Attribute, wie Weisheit und Leben, nichts Positives in Gott selbst setzten, sondern ihn nur als Ursache der Weisheit und des Lebens in den Kreaturen bezeichnen würden, oder daß wir damit höchstens negativ sagen wollen, Gott sei nicht wie die leblosen Naturwesen oder die unweisen Menschen [1]. Eine derartige Theorie, so meint der Aquinate, nach welcher auch die absoluten Attribute, wie Weisheit und Güte, nichts Gott real Inneseiendes setzen, widerspricht der Offenbarung und den heiligen Vätern, die von Gott Positives beweisen. Darnach wäre ja Gott vor der Schöpfung gar nicht weise und gütig gewesen [2]. In diesem Falle gäbe es unter den verschiedenen Attributen überhaupt keinen unterschiedlichen Vorrang, und ich könnte ebensogut sagen: Gott ist Körper und Gott ist gut, denn von beiden ist er die Ursache [3]. In diesem Falle wären alle philosophischen Beweise über Gott wertlos: « Omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo essent sophisticae. » [4]

Tatsächlich hat Thomas in keiner einzigen Stelle, die aus seinen Werken zugunsten einer bloß negativen Gotteserkenntnis herangezogen wurden, eine solche gelehrt [5]. Die einzige Stelle, die scheinbar dafür spricht, findet sich in I Sent. d. 8, q. 1, a. 1 ad 4, die wir später speziell ins Auge fassen werden [6]. Im Comp. Theologiae, c. 25 und im Commentar De divinis nominibus, c. 1 [7] spricht er, ganz dem Kontexte entsprechend, von einer unvollkommenen Erkenntnis der Natur Gottes.

[1] I 13, 2; Pot. 7, 5. [2] Pot. 7, 5.
[3] I 13, 2. [4] Pot. 7, 7.

[5] SERTILLANGES, a. a. O. I, 164, Anm. 1; 165, Anm. 2, zitiert als Hauptquelle C. G. I 30-36 und fügt dann noch hinzu: I Sent. d. 22, q. 2 — sollte heißen: q. 1, a. 1, denn eine q. 2 gibt es hier gar nicht —; Comp. Theol. c. 24-27, I 13; Verit. 2, 1; Pot. 7, 4-7; In de divin. nominibus, c. 1.

[6] Vgl. SERTILLANGES, a. a. O. 166, Anm. 2.

[7] In de divin. nominibus, c. 1: Potest tamen intellectus creatus eius essentiam contemplari aliquo modo attingendo. Im Prologus zu diesem Kommentare sagt er von Pseudo-Dionysius: Utitur stylo et modo loquendi, quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus!

Es war sicher ein Fehlgriff, De Potentia, q. 7, a. 4-7 zugunsten der absolut negativen Gotteserkenntnis ins Feld zu führen, denn da führt er in Artikel 5 und 7 den oben geschilderten Kampf gegen Maimonides. Wie konnte man ferner für dieselbe These C. G. I c. 30-36 als Hauptquelle anführen, da er in c. 34 jene Analogia proportionalitatis auf Gott und Kreatur für anwendbar erklärt, in der das Analogon, z. B. das Sein, den Analogata quidditativ gemeinsam ist ? Dieselbe Theorie finden wir, wie früher gezeigt, in I Sent. d. 19, q. 5, a. 2. Aus I Sent. d. 22, q. 1, a. 2, S. Th. I 13 und De Veritate, q. 2 werden wir im Folgenden den Hauptbeweis für eine unvollkommene, aber positive Erkenntnis der göttlichen Natur schöpfen.

Aber gehen wir noch einen Schritt weiter. Thomas hält überhaupt, erkenntnistheoretisch, eine bloß negative Erkenntnis von einem Gegenstande für schlechterdings unmöglich. Nur wer von einem Gegenstande etwelche positive Kenntnis besitzt, kann von ihm anderes leugnen. Wenn man von etwas alles leugnet, kann man von ihm auch nichts leugnen. Und diese These hat er wieder, es ist bezeichnend, im Kampfe gegen Maimonides verfochten : « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet, quia omnis negativa per affirmativam probatur ; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. »[1] So weit war Thomas von einer absolut negativen Gotteserkenntnis entfernt !

3. *Nach Thomas erkennen wir durch die sog. absoluten Attribute, die Gott notwendig zukommen, etwas von der Natur Gottes selbst,* also eminent *Positives!*

Was wir hier unter den *absoluten Attributen* verstehen, ist einleuchtend. Es sind jene transzendentalen Begriffe, die inhaltlich (comprehensive) *nichts Unvollkommenes* ausdrücken, oder wie Thomas sagt : « In quorum definitione non clauditur defectus. »[2] So die Begriffe : Sein, Wesenheit, Wahrheit, Gutsein, Leben, Wissen usw. Die Worte : « etwas von der göttlichen Natur », zeigen an, wie weit wir infolge unseres begrenzten Verstandes und infolge unseres Ausgehens von der sichtbaren Schöpfung von einer vollkommenen Erkenntnis der unermeßlichen Wesenheit Gottes, die nur der göttliche Logos erfaßt[3], entfernt sind. Unter den gemachten Einschränkungen ist die auf-

[1] Pot. 7, 5. [2] Verit. 2, 11. [3] Verit. 2, 1.

gestellte These unleugbar thomistisches Erbstück. Sie allein ermöglicht die Anwendung der *Analogia proportionalitatis* auf unsere Gotteserkenntnis, die Thomas stets verteidigt [1]; denn wenn es zwischen Gott und Kreatur nicht etwas irgendwie *Quidditativ-Gemeinsames* gibt, gibt es kein Analogon. Daher sagt der Aquinate von jenen absoluten Attributen: sie bezeichnen etwas, was in Gott wirklich ist, « aliquid quod in Deo est » [2], « in Deo vere existunt » [3]; sie drücken zwar nicht die ganze göttliche Wesenheit ganz aus, « non totaliter totum », aber sie vergegenwärtigen uns die göttliche Wesenheit selbst, « repraesentantes divinam essentiam » [4]. Die formell gestellte Frage, ob unsere absoluten Attribute Gott *substantiell* (substantialiter) und im *eigentlichen* Sinne (proprie) bezeichnen, beantwortet Thomas kategorisch mit ja [5], und das « substantiell » bedeutet ihm etwas « ad eius essentiam pertinens » [6].

Unsere aufgestellte Conclusio ist also unbestreitbar thomistisches Lehrstück. Aber sie muß noch genauer determiniert werden!

4. *Wesenhaft, aber sehr unvollkommen, erkennen wir die göttliche Natur in den absoluten Attributen, weil diese uns Gott nur nach ihrer Wasbezeichnung, aber nicht nach ihrer Wiebezeichnung präsentieren.*

Diese Unterscheidung ist für das Verständnis der thomistischen Gotteserkenntnis grundlegend. Auf sie hat auch Maréchal S. J. hingewiesen [7]. Wo immer Thomas unsere Frage berührt, betont er diese Unterscheidung [8]. Der Sinn ist folgender: jede vollkommene Erkenntnis von einer Sache setzt voraus, daß wir von ihr wissen, *was* sie ist, d. h. Attribute, die Wasbezeichnung haben, und daß wir wissen, *wie* sie ist, d. h. in welcher Weise das Wassein verwirklicht ist. Beide gehören zur vollkommenen, realen Erkenntnis des Dinges [9]. Da nun die absoluten

[1] C. G. I 34; I Sent. d. 19, q. 5, a. 2; Verit. 2, 1.

[2] Verit. 2, 1. [3] Pot. 7, 5. [4] Verit. 2, 1.

[5] I 13 a. 2: Huiusmodi quidem nomina (absoluta) significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Genau dasselbe in Pot. 7, 5.

[6] I 13, 2 ad 2.

[7] Le point de départ de la métaphysique V (Louvain 1926) 234 f.

[8] I Sent. d. 22, q. 1, a. 2; C. G. I 30; Verit. 2, 11; Pot. 7, 5; I 13, 3. Gewöhnlich formuliert er diesen Unterschied als distinctio « inter rem significatam » und « modum significandi-intelligendi » oder auch: « id quod est » und « secundum quod est » (Pot. 7, 5).

[9] Die « Wiebezeichnung » ist bei Thomas nicht identisch mit Erkenntnisweise, die bloß subjektiv ist, hängt aber von ihr ab. Das hat, wie mir scheint, Maréchal (a. a. O. 234 f.) verwechselt.

Attribute ihrem Inhalte nach, d. h. ihrer Wasbezeichnung nach, wesentlich in Gott sind, sogar wesentlicher als in den Geschöpfen, kommen sie unter diesem Gesichtspunkte Gott proprie zu. Da sie aber ihrer « Wiebezeichnung » nach den begrenzten, unvollkommenen Geschöpfen entnommen sind und deren unvollkommene Seinsweise ausdrücken, können sie unmöglich die unendliche Seinsweise Gottes ausdrücken [1]. Kurz, aber prägnant ist die ganze Theorie in folgenden Worten niedergelegt : « In nominibus igitur, quae Deo attribuimus, est duo considerare, scl. perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam ... et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi non proprie dicuntur de Deo : Habent enim modum significandi, qui creaturis competit. » [2] Wir erkennen also in der « Wasbezeichnung » der absoluten Attribute wohl etwas Quidditatives von Gott, aber wir erfassen nicht das « Wiesein » der göttlichen Wesenheit, ihre unendliche Seinsweise [3], nicht « substantiae pelagus infinitum » [4]. Daher ist unsere natürliche Erkenntnis von der Natur Gottes zwar *positiv*, aber *unvollkommen* und daher auch *negativ*, nämlich hinsichtlich der unendlichen Seinsweise, die durch die Seinsweise der Kreaturen nicht erkannt werden kann, denn diese *haben* Sein, Gott *ist* das ipsum esse [5].

5. Nun sind wir auch imstande, das *Verhältnis zwischen positiver und negativer Gotteserkenntnis* genauer abzugrenzen. Thomas wahrt auch da mit eiserner Konsequenz seine Position den absoluten « Negativisten » gegenüber. Gott übersteigt nicht in dem Sinne jede unserer Erkenntnisformen, als ob keine unserer Geistesformen ihn irgendwie erreichte, sondern nur in dem Sinne, daß keine ihn vollkommen wiedergibt [6]. Unsere positive Erkenntnis von Gottes Wesen ist *nicht falsch*, aber *unvollkommen*, und wenn wir kreatürliche Weisheit von Gott leugnen, will das nicht sagen, wie wenn Gott nicht weise wäre, « non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia », sondern nur, daß die

[1] Pot. 7, 5 : Ideo licet huiusmodi nomina (absoluta), quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est.

[2] I 13, 3. [3] Ib. ad 2. [4] Pot. 7, 5.

[5] I 13, 2 u. 3 ; Pot. 7, 5 ; 7, 7 ; Verit. 2, 1 ; 2, 11 ; I Sent. d. 8, q. 1, a. 1.

[6] Verit. 2, 1 ad 10 : Dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet, sed quia nulla eum repraesentat perfecte.

Seinsweise in Gott eine eminente sei [1]. Den Satz des Pseudo-Dionysius: von Gott sind alle *negativen* Erkenntnisse *wahrer als die positiven*, gibt er zu, aber ohne das Positive preiszugeben. Mit einer scharfsinnigen logischen Erörterung interpretiert er ihn also: Es ist ein bekanntes Gesetz der Aussage, daß sie nicht einen Teil des Aussagesubjektes berücksichtigt, sondern nur das Ganzsubjekt als solches. Nun ist aber unsere Gotteserkenntnis, trotzdem sie in der « Wasbezeichnung » einen positiven Teil enthält, als Ganzes, insofern sie die « Was- » und « Wiebezeichnung » Gottes zusammen umfaßt, unvollkommen, also negativ; also ist die negative Aussage vollkommener, weil sachgetreuer [2]. Ganz logisch ist es daher auch — und damit berühren wir den Haupttext, den die absoluten Negativisten angerufen haben —, wenn Thomas sagt: Gott nach seiner Unendlichkeit als « quoddam pelagus substantiae infinitum » ins Auge gefaßt, erkennen wir von ihm nur das « quia est » [3]; denn seiner *Seinsweise* nach, von seiner *Unendlichkeit*, erkennen wir nur, *daß* er unendlich ist — Existenz des Infinitum — aber *nicht, was* die Unendlichkeit ist.

6. Schließlich noch ein Wort über die Stellung der *Proportionalitas* in der Erkenntnis der göttlichen Natur.

Der Aufstieg von den absoluten Attributen, die aus der sichtbaren Welt erworben werden, zu einer teilweisen Erkenntnis des göttlichen Wesens bewegt sich von Anfang bis zu Ende in der *quidditativ-formalen* Ordnung und hat als solcher mit der effektiven Seinsordnung nichts zu tun. Er bezieht sich auf die in Gott und Kreatur irgendwie gemeinschaftliche forma inhaerens — des Seins, Wahren, Guten —, die also eine denominatio intrinseca zur Folge hat, und gehört daher unleugbar in das Gebiet der Proportionalitas. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß die absoluten Attribute in Gott « eminentius » und « princi-

[1] Pot. 7, 5 ad 2; I 13, 3 ad 2; C. G. I 30.

[2] I Sent. d. 22, q. 1, a. 2 ad 1; Pot. 7, 5 ad 1; I 13, 3 ad 2.

[3] Auf den Einwand, Gott sei « quoddam substantiae pelagus infinitum » und daher unbegreiflich, antwortet Thomas, I Sent. d. 8, q. 1, a. 1 ad 4: Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, sec. quod inveniuntur in creaturis ... et tunc remanet tantum in intellectu nostro 'quia est' et nihil amplius. Vgl. dazu SERTILLANGES, a. a. O. I, 166. Wie weit Thomas auch hier von einer absolut negativen Erkenntnis Gottes entfernt war, erhellt daraus, daß er gerade in diesem Artikel dartut, das Sein komme Gott proprie zu, aber auch den Geschöpfen, deren Sein das göttliche Sein « imperfecte » repräsentiere. Also auch hier die gleiche Theorie wie anderwärts.

paliter » verwirklicht sind, denn auch das hat hier quidditativen Charakter. Weil in Gott, sagt Thomas, Wesenheit und Existenz real identisch sind, ist er die jede Kreatur überragende Seinsfülle [1].

Analysieren wir diese Proportionalitas etwas genauer. Alles dreht sich um diese absoluten Attribute oder perfectiones simplices, die aus den sichtbaren Dingen erworben, in sich absolut transzendental sind und als solche Gott zuerteilt werden.

α) Insofern die absoluten Vollkommenheiten wie Sein, Wahrheit, Gutheit usw., in den *Naturdingen* selbst sind, gehören sie dem *kategorialen* Reiche an, sind sie unendlich *zersplittert, verschieden:* Substanz, Akzidens und beides wieder ganz verschieden, haben je nach ihrer spezifischen Wesenheit ihre besonderen Eigenschaften und gehören zur Univocatio. Kurz und gut, sie drücken als solche eine eigene, bestimmte Seinsweise aus, die, weil sie eine kategoriale Teilnahme am Sein bedeutet, Beschränkung und daher Unvollkommenheit bedeutet [2]. Ihre ratio formalis in ihrem weltdinglichen Innesein ist die bestimmte spezifische Natur. Wer sie in diesem Zustande Gott proprie zuerteilte, könnte dem Anthropomorphismus nicht entgehen.

β) Faßt man dagegen jene perfectiones simplices *in sich* oder, wie Thomas sagt, « absolute » [3], dann sind sie *überkategorial,* d. h. absolut *transzendental,* folglich verlieren sie als solche jede kategoriale Zersplitterung und Verschiedenheit und folglich ihre beschränkte unvollkommene Seinsweise, ja sie drücken überhaupt *keine bestimmte Seinsweise* aus, weil sie quidditativ oder in ihrer « Wasbezeichnung » nur *Vollkommenheit* bezeichnen [4]. Das « Sein » als « Sein » besagt nur Sein, das bonum nur Gutsein [5]. So gefaßt sind diese absoluten Attribute selber analoge Begriffe, weil sie in ihrer Eigenart als « Transcendentalia » in der kategorialen Welt nach ganz verschiedenen Verhältnissen partizipiert sind. Und doch sind sie eminent real, weil sie alles Sein des Weltalls umfassen und konstituieren. In dieser transzendentalen Stellung kann nun ihre ratio formalis unmöglich in einer spezifischen Natur

[1] Verit. 2, 11.

[2] Ib. und C. G. I 30 ; I 13, 5 ; 13, 3 ad 1.

[3] I Sent. d. 22, q. 1, a. 2.

[4] I 13, 3 ad 1 : Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens. I Sent. d. 22, q. 1, a. 2 ad 2.

[5] Verit. 2, 11 : Omnia in quorum definitione non clauditur defectus nec dependent a materia sec. esse, ut ens, bonum et alia huiusmodi.

liegen, sondern sie liegt offenbar in ihrem transzendentalen « Wassein », d. h. darin, daß sie begrifflich nur Akt, nur Vollkommenheit bedeuten.

γ) Endlich die perfectiones simplices in ihrer Beziehung *zu Gott!* Sie können und müssen Gott zuerteilt werden, weil sie quidditativ nur « Vollkommenheit » ausdrücken, so zwar, daß sie an sich auch der unendlichen Seinsweise Gottes nicht widersprechen, obgleich sie dieselbe nicht positiv auszudrücken vermögen, weil wir sie in keiner Weise zu erfassen imstande sind [1]. Auch darin liegt noch kein innerer Widerspruch, daß wir Gott eine Mehrzahl von Transcendentalia — ens, verum, bonum — zuerteilen, die in Gottes absoluter Einfachheit *ein und dasselbe* sind; denn auch in unserer transzendentalen Erkenntnisordnung laufen zuletzt alle Transcendentalia real auf den einen Begriff des Seins zurück.

Damit sind nun alle Elemente der Analogia proportionalitatis für die unvollkommene Wesenserkenntnis Gottes da. Die perfectiones simplices ut sic bilden das Analogon, in welchem Gott und Kreatur als Analogata proportionaliter übereinkommen; denn Gott ist ens, verum, bonum, die Kreatur ist ens, verum, bonum, und zwar bei beiden innerlich — formal — notwendig [2]. Die gleichen perfectiones ut sic drücken keinen modus essendi weder in Gott noch Kreatur aus. Auch dem entspricht die Proportionalitas, die als Verhältnis zweier Verhältnisse den Maßstab der Teilnahme des Analogon in den beiden Verhältnisgliedern unbestimmt läßt, ihnen aber doch Rechnung trägt, weil es sich nur um eine Verhältnisidentität handelt.

So schlägt die Proportionalitas, und nur sie, die Brücke zwischen dem ens finitum und ens infinitum, indem sie einerseits die unermeßliche Distanz zwischen beiden wahrt, aber anderseits doch beide in der « Wasbezeichnung » des Seins verankert, denn beide sind ens und stehen folglich doch in einer gewissen Proportion zueinander [3].

[1] I Sent. d. 22, q. 1, a. 2: Unde dicendum est, quod omnia illa nomina, quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Pot. 7, 5; C. G. I 30.

[2] I Sent. d. 22, q. 1, a. 2 ad 3; Verit. 2, 11.

[3] Verit. 2, 11 ad 4: Dicendum, quod similitudo, quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scl. ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo, quae est secundum convenientiam proportionum: talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum

Auf die Bedeutung der Lehre von *Akt* und *Potenz* für das ganze Analogieproblem wollen wir hier nicht mehr weiter zurückkommen. Sie ist, wie früher betont, die Grundlage der ganzen Analogielehre. Sie allein ermöglicht die Unterscheidung der metaphysischen Analogie, der einzig wissenschaftlichen, von den übrigen Analogiearten. Nur auf dem Wege vom Potentiell-Aktuellen zum absolut Aktuellen vermag die Proportionalitas die Existenz Gottes und das Dasein seiner absoluten Attribute zu erweisen und eine gewisse, wenn auch unvollkommene Erkenntnis der göttlichen Natur nachzuweisen.

distantibus ; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.

§ 8

Der tiefste Unterschied zwischen Gott und Geschöpf

Gottes Dasein und die analoge Erkenntnis seiner Natur ruhen beide erkenntnistheoretisch auf dem Aufstieg von den Wirkungen zur ersten Ursache. Beide legen uns die weitere Frage vom Unterschiede zwischen Gott und Geschöpf nahe. Wie unendlich vielfach dieser Unterschied sein muß, leuchtet ein. Allein die Vielheit hat überall, auch in der Erkenntnisordnung, die Einheit zur Voraussetzung. So drängt sich uns die Frage geradezu auf: Welches ist der tiefste, der eigentliche Wurzelunterschied zwischen Gott und Geschöpf?

Der Leser ahnt, daß wir hier von dem Unterschiede von *Wesenheit* und *Existenz* reden werden. Eine berühmte Streitfrage! Die Meinungen über den Wert der wissenschaftlichen Polemik gehen bekanntlich weit auseinander. Wie auf religiös-politisch-sozialem Gebiete gibt es auch da extrem «kriegerische» und anderseits ausgesprochen «pazifistische» Seelen. Anlage, Temperament, Erziehung und Interessen machen sich verschieden geltend. Jedenfalls ist allda, wo der Gegenstand und seine Entwicklung die Beleuchtung von Streitfragen von selbst an die Hand gibt, die wissenschaftliche Polemik im Sinne einer offenen, ruhigen Stellungnahme nicht bloß nützlich, sondern notwendig, sei es in oder außer dem eigenen Lager. Der bestbekannte Ruf: «Weg mit all diesen spekulativen, spitzfindigen Hausstreitigkeiten, wir haben heutzutage Dringenderes zu tun», verrät zwar lange nicht immer ein schlechtes Gewissen, offenbart aber doch oft Unkenntnis der Probleme und ihrer Tragweite und unterschätzt zumeist die Bedeutung der Wissenschaftsentwicklung selbst, die rücksichtslos mit ehernem Schritte, im guten und bösen Sinne, die Jahrhunderte durchschreitet, und aus der schließlich die kommenden Generationen, irrend oder wahrheitsbeglückt, schöpfen werden.

Von jeher haben die konsequentesten Thomisten, wir nennen unter den moderneren auch Silvester Maurus S. J. und De Maria S. J.[1],

[1] Philosophia peripatetico-scholastica I (Romae [2]1898): Ontologia, p. II, q. 1, a. 3.

den tiefsten Unterschied zwischen Gott und Geschöpf auf das verschiedene Verhältnis von Wesenheit und Existenz zurückgeführt. Sie stützen sich dabei auf die Autorität des Doctor angelicus. Wir verdammen niemanden, der anders denkt, vindizieren uns aber das Recht, die thomistische Stellung zu verteidigen.

Doch welches ist der *Sinn der thomistischen Auffassung*? Darin stimmen alle überein, Freunde und Gegner der Realdistinctio: *Zwischen Akt und Potenz* ist und muß ein *realer Unterschied* sein. In Anwendung dieses altaristotelischen Prinzips auf Gott und Kreatur springt es in die Augen, daß

a) in *Gott*, weil er als ens a se, ens necessarium und actus purus aus seinem Wesen das absolute Sein ist und nicht von einem anderen die Existenz haben kann, Essenz und Existenz unmöglich voneinander real verschieden sein können. Er schließt jede Potentialität aus. Auch hierin stimmen alle wieder überein;

b) ganz anders, so schließen die Thomisten, verhält es sich mit dem *Geschöpfe*. Da besteht zwischen der aktualisierten Wesenheit [1] und der Existenz, die sie aktualisiert, eine Realdistinctio, denn:

1. Da die aktualisierte Wesenheit die Existenz nicht a se besitzt, sondern von einem anderen, der Ursache, erhielt, *hat* sie nur Sein und ist nicht das Sein wie Gott. Sie ist nur empfangende Besitzerin der Existenz, und diese ist das Empfangene, das, was die Wesenheit besitzt. Besitzendes und Empfangendes verhält sich aber zu dem, was es besitzt und empfängt, wie Akt und Potenz. Also muß im Geschöpf zwischen Wesenheit und Existenz ein Realunterschied sein. 2. Nur so läßt sich auch die Kreatur als ens *contingens* im Gegensatz zu Gott als ens necessarium begründen. Auch die durch die Existenz aktualisierte Wesenheit ist ein ens contingens, das trotz des Aktes und während

[1] Wir reden also von der aktualisierten oder individualisierten Wesenheit, nicht von der bloß möglichen. Christian Pesch S. J. hat in seinem posthum veröffentlichten Artikel: Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie? Scholastik 1 (1926) 19, die Freunde und Gegner ziemlich gering eingeschätzt, wenn er beiden Parteien fortwährende Verwechslungen vorwirft: « So sehen wir, daß die Verteidiger und die Leugner der sachlichen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen vielfach vollständig aneinander vorbei argumentieren. Die einen reden von dem Unterschied des Daseins von der metaphysischen Wesenheit; die anderen betonen die Identität des Daseins mit der physischen Einzelwesenheit. »

es ihn besitzt, aus seiner Natur zugleich nicht sein kann, denn sonst wäre es wieder ein necessarium. Es besitzt somit mit dem Akt zugleich die potentia passiva, nicht zu sein, ist also notwendig aus Akt und Potenz zusammengesetzt. Freilich verhalten sich 3. Wesenheit und Existenz zueinander nicht wie « Ding » und « Ding », « ens » et « ens », « res » et « res » ; denn ein jegliches « Ding » oder vollkommenes « Sein » resultiert ja erst aus Wesenheit und Existenz. Sie verhalten sich zueinander nur wie zwei verschiedene *positive Realitäten* ein und desselben Dinges, die infolgedessen auch *nicht trennbar* sind, ebensowenig wie Materie und Form, die als Akt und Potenz, auch bei den Gegnern der Realdistinctio von Wesenheit und Dasein, real verschieden und doch nicht trennbar sind. Sind nicht auch in ein und derselben intellectio Akt und Potenz als zwei verschiedene, untrennbare Realitäten da : das aktive Erfassen (Akt) des passiv gegebenen, extramentalen Gegenstandes, dem gegenüber der Verstand, auch während des aktuellen Erkennens, passiv ist, weil er ihm gegeben ist, und er ihn nicht selber hervorbringt ? Wer das leugnet, würde die Realität unserer Erkenntnis in Frage stellen. 4. Berühmt ist die Formel « *quod est* » et « *quo est* », mit der die Verteidiger seit Manlius Boethius das Verhältnis von Wesenheit und Existenz ausdrückten. Die Formel hat in der vorthomistischen Zeit teilweise Verwirrung in das Problem hineingetragen. Aber richtig verstanden ist die aktualisierte Wesenheit tatsächlich das, was ist, « id quod est », und die Existenz das, wodurch die Essenz aktualisiert ist, « quo est ».

Wenige mittelalterliche Spezialfragen haben das Interesse der modernen Historiker im gleichen Maße auf sich gezogen, wie unsere Frage. Das bezeugt die reichhaltige Literatur [1]. Gewiß ist die

[1] G. Feldner O. P., Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 2 (1888) 523-538 ; 3 (1889) 1-31, 131-145, 288-318, 411-447 ; 4 (1890) 51-74, 129-157, 346-371, 430-450 ; 5 (1891) 72-96, 195-210 ; 6 (1892) 26-48, 206-221, 327-356, 385-392 ; 7 (1893) 142-179, 272-300 ; Die Quellen des hl. Thomas von Aquin für seine Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen. Divus Thomas 6 (1919) 27-44, 136-153 ; S. Schindele, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik (München 1900) ; M. Grabmann, Die Lehre des Johannes Theutonicus über den Unterschied von Wesenheit und Dasein (cod. Vat. lat. 1092). Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 17 (1903) 43-51 ; Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur. Acta hebd. thomist. Romae celebratae 1923 (Romae 1924) 131-190 ; Die Schrift « De ente

Geschichte der Realdistinctio immer noch lückenhaft und noch lange nicht abgeschlossen. Aber die geschichtlichen Forschungen aus edierten und nicht edierten Quellen haben teilweise ganz neue Resultate erzielt.

et essentia » und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin, in : Mittelalterl. Geistesleben I (München 1926) 314-331 ; Die italienische Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, a. a. O. 332-391 ; Forschungen zur Gesch. der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens, a. a. O. 392-431 ; Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae. Quomodo philosophi artistae et averroistae s. XIII et s. XIV ineuntis doctrinam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae intellexerint. Acta pont. Acad. rom. S. Thomae 1 (1934) 61-76 ; Texte des Martinus v. Dacien und Boetius v. Dacien zur Frage nach dem Unterschied von Essentia und Existentia. Miscellanea philos. Gredt (Studia Anselmiana 7/8, Romae 1938) 7-17 ; Humberti de Prulliaco O. Cist. quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem, cum introductione historica edita. Angelicum 17 (1904) 352-369 ; Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat « De quidditate et esse » (Cod. lat. Admont. 487. Vat. 806). Untersuchung und Textausgabe. Divus Thomas 20 (1942) 116-156 ; Quaestio de distinctione inter essentiam et esse reali in Commentario in Primam S. Thomae Aq. saeculi XV inedito anonymo (Cod. 210-51 Biblioth. dominicanae Vindobonensis). Angelicum 22 (1945) 54-65 ; F. Zigon, Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 18 (1904) 396-411 ; 19 (1905) 53-65, 193-229, 314-329 ; J. M. Piccirelli S. J., Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eandem quaestionem (Napoli 1906) ; R. Hourcade, Essence et existence. A propos d'un livre récent [= Piccirelli]. Bulletin de littér. ecclés. 1908, 24-33, 59-69, 90-99 ; M. Chossat S. J., Dieu, in : Dict. de théol. cath. IV (1911) 1180 s. ; L'averroisme de S. Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIIIe siècle. Archives de philos. 9, cah. 3 (1932) 130-177 ; A. Gardeil O. P., « Destruction des destructions ». Rev. thom. 18 (1910) 361-391, 521-527 ; P. Mandonnet O. P., Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence (1276-87). Rev. thom. 18 (1910) 741-765 ; E. Henry P. B., Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique. Rev. thom. 19 (1911) 445-457 ; E. Krebs, Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg. Rev. néosc. 18 (1911) 516-536 ; G. M. Manser O. P., Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella. Rev. thom. 19 (1911) 89-92 ; Hugo von St. Victor und die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz. Divus Thomas 8 (1930) 98 f. ; M. Wittmann, Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie, in : Beiträge, Supplem. I (Münster 1913) 35-44 ; G. v. Holtum O. S. B., Zur thomistischen Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen. Divus Thomas 3 (1916) 291-306 ; C. J. Jellouschek O. S. B., Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens. Divus Thomas 3 (1916) 637-656 ; J. Bittremieux, De usu et applicatione doctrinae philosophicae de reali distinctione inter essentiam et esse in theologia D. Thomae Aq. Ephemerides theol. Lovanienses 1 (1924) 321-339 ; Deus est suum esse, creatura non est suum esse. Divus Thomas (Piac.) 32 (1929) 383-426 ; 33 (1930) 271-304 ;

Wir treten niemandem zu nahe, wenn wir die wertvollen Arbeiten von Grabmann und Roland-Gosselin O. P. besonders hervorheben. Wir möchten die wichtigsten alten und neuen Resultate der Geschichtsforschung, die in sprachlich und örtlich verschiedensten Veröffentlichungen vorliegen, dem Leser wenigstens in Abrißform vorführen, nicht ohne ebenfalls Eigenes beizufügen. Vielleicht verbreitet die Geschichte über wenige Fragen so verblüffend interessantes Licht wie über die vorliegende. Unsere Ausführungen über die berühmte Realdistinctio werden also einen stark historischen Einschlag haben, und das in dem Sinne, daß wir zuerst einen Rückblick bis Thomas werfen, dann den Ursprung der Distinctio vor Thomas etwas beleuchten, um endlich die Stellung des Aquinaten selbst zur Frage ins Auge zu fassen.

Distinctio inter essentiam et esse apud Bonaventuram. Ephemerides theol. Lovanienses 14 (1937) 302-307 ; A. Pirotta O. P., De dualismo transcendentali in philosophia S. Thomae. Divus Thomas (Piac.) 31 (1928) 449-479 ; M. D. Roland-Gosselin O. P., De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam, in : Xenia thom. III (Romae 1925) 281-288 ; Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin (Bibl. thom. VIII, Paris 1926) ; F. X. Maquart, Aristote n'a-t-il affirmé qu'une distinction logique entre l'essence et l'existence ? Rev. thom. 31 (1926) 62-72, 267-276, 358-366 ; P. Descoqs S. J., La distinction d'essence et d'existence, in : Thomisme et Suarézisme, Archives de philos. 4, cah. 4 (1926) 131-161 ; Thomisme et scolastique. A propos de M. Rougier. Archives de philos. 5, cah. 1 (1927) 60-140 ; E. Hocedez S. J., Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-87). Gregorianum 8 (1927) 358-384 ; Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Gregorianum 10 (1929) 365-386 ; Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique (Museum Lessianum, sect. phil., 12, Louvain 1930) ; V. Sinistrero, La distinzione fra essenza ed esistenza in A. de Hales. Riv. Fil. Neosc. 22 (1930) 62-72 ; A. Forest, La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin (Paris 1931) 133-166 ; L. De Raeymaeker, Metaphysica generalis (Lovanii ²1935) 323-347 ; A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne) (Paris 1938) ; C. Fabro C. P. S., La distinzione tra « quod est » e « quo est » nella Summa de Anima di Giovanni de la Rochelle. Divus Thomas (Piac.) 41 (1938) 508-522 ; Un itinéraire de S. Thomas. L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence. Rev. de phil. 39 (1939) 285-310 ; Neotomismo e Neosuarezismo : una battaglia di principi. Divus Thomas (Piac.) 44 (1941) 167-215, 420-498 ; Una fonte antitomista della metafisica suareziana. Divus Thomas (Piac.) 50 (1947) 57-68 ; J. Paulus, Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence. Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age 13 (1940-42) 323-358 ; M. Feigl, Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach « De ente et essentia » des hl. Thomas von Aquin. Phil. Jahrb. 55 (1942) 277-299.

a) Der Rückblick bis Thomas

Gegner

Geben wir zuerst den Gegnern der Realdistinctio das Wort. Die Geschichte der Scholastik bezeugt, daß die berühmte Unterscheidung in allen Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag nie unangefochten blieb. Sie zeigt uns auch, daß sie in allen Orden wie im Weltklerus wenigstens vereinzelte Gegner hatte. Zeitweilig waren die Gegner wohl auch zahlreicher als die Freunde.

Im Mittelpunkt des Streites stand immer die gewaltige Autorität des Aquinaten. Relativ wenige Gegner der Realdistinctio schreiben diese dem hl. Thomas zu. Zu diesen wenigen gehören die beiden Kardinäle Sforza Pallavicini S. J. [1] und Toletus S. J. [2], ferner Pereyra S. J., Tiphanus S. J. [3] und unter den Neueren wohl auch Christian Pesch S. J., ganz sicher Palmieri S. J., der die Ansicht des hl. Thomas von der Realdistinctio eine evident falsche nannte [4]. Aber selbst Molina S. J. († 1600) hatte, der Autorität des Aquinaten sich beugend, den Realunterschied in modifiziertem Sinne noch angenommen [5]. Die *suarezische Schule,* deren Großzahl zu den Gegnern gehört, hielt die Realdistinctio nicht für wirklich thomistisch oder zweifelte wenigstens daran. Franz Suárez († 1617) selber, der große Gegner derselben [6], sagt zur thomistischen Ansicht nur: « Haec aestimatur esse opinio D. Thomae » [7]. Es war daher für viele eine längst gehegte Hoffnung

[1] Assertiones theologicae VIII: De Deo uno et trino, c. 8.

[2] Enarratio in S. Thomam I, q. 3.

[3] Declaratio ac defensio scholastica doctrinae SS. Patrum Doctorisque angelici de hypostasi et personae, c. 6. Vgl. Grabmann, Acta hebd. thom. (Romae 1924) 133.

[4] Institutiones philosophiae, Ontologia, c. 1, thesis 3.

[5] Comm. in I. P. D. Thomae, q. 3, a. 4: Divus Thomas ... et alii existimant, existentiam ex natura rei distingui ab essentia in rebus creatis. Quae opinio nobis est amplectenda (zitiert bei Pesch, a. a. O. 30).

[6] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 4, n. 3; sect. 12 s.

[7] Ib. sect. 1, n. 3. In seinem Kommentar in primam partem S. Thomae De Deo uno et trino I, c. 4, n. 3 beruft er sich auf die Disputationes Metaphysicae (disp. 31). Er fühlt aber daselbst doch die Schwierigkeit, bei der Identität der Wesenheit und Existenz in der Kreatur diese von Gott zu unterscheiden, und sagt von dem Geschöpfe: « Itaque compositio haec secum affert ad minimum duas imperfectiones: una est, ut essentia ex se sit ens potentiale tantum; alia est, ut ratione entitatis actualis necessario pendeat ab alio dante illi esse. » Das ist eben der Grund, warum die Thomisten eine Realdistinctio annehmen.

erfüllt, als P. Chossat S. J. den Beweis geliefert zu haben schien, die Distinctio rühre nicht von Thomas her, sondern von Aegidius Romanus, seinem Schüler. Darüber später.

Sehr entschiedene Gegner der Realdistinctio waren auch, wie schon Suárez richtig berichtete [1], die *Nominalisten* Wilhelm Ockham († 1349), Petrus Aureoli († 1322) und Gabriel Biel († 1495) [2], denen der gleiche Suárez, wiederum mit Recht, noch die Averroisten Alexander Achillinus († 1512) [3] und Augustinus Niphus († 1550) [4] beigesellte. Mit Joh. Jandunus, ihrem Vorgänger († 1328) [5], folgten sie ihrem Meister Averroes, der die Realdistinctio ebenfalls geleugnet hatte. Grabmanns Ansicht, daß *Joh. Duns Scotus* († 1308) die thomistische Realdistinctio scharf bekämpfte [6], ist zwar unanfechtbar. Aber seine Formaldistinctio, die er auch hier anwandte [7], ist mehr als eine bloß logische, und dennoch nicht eine « realis », die in seinen Augen nur « inter rem et rem » vorhanden ist, während die Thomisten jede Distinctio zwischen zwei verschiedenen « realitates » eine « realis » nennen.

Auch der *Dominikanerorden* besaß zu verschiedenen Zeiten vereinzelte Gegner der Realdistinctio. Unter den Neueren war Lepidi [8] mit manchem seiner Schüler bekannt. Bekannt als Gegner war auch ein Vorläufer des Nominalismus, Durandus de S. Porciano († 1334), der, ohne Thomas zu berühren, aber ausdrücklich gegen Boethius, die Identität von Existenz und Essenz zu beweisen suchte [9]. Auffallenderweise stimmt ihm da sein scharfer Gegner Hervaeus Natalis († 1323) zu [10]. In der gleichen stürmischen Zeit waren, wie Grabmann aus nicht edierten Quellen nachwies, die Dominikaner Jakob von Metz und Johann von Sterngassen, denen der Nichtdominikaner Petrus von Alvernia folgte, Gegner der Realdistinctio [11]. Ein typischer Gegner war

[1] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 1, n. 12.
[2] In III Sent., d. 6, wo auch die übrigen Nominalisten erwähnt werden.
[3] I De Elem., dub. 3.
[4] IV Met. disp. 5.
[5] IV Met., c. 3. Vgl. L. Mahieu, François Suarez (Paris 1921) 166.
[6] Acta hebd. thom., 152.
[7] Opus Oxon. II, d. 1, q. 2 u. d. 3, q. 3. Vgl. dazu das Scholion der Bonaventura-Ausgabe zu I Sent. d. 8, p. 2, q. 2 (Quaracchi 1882) 169 f.
[8] Elementa philosophiae christianae II (Paris 1877) 171.
[9] I Sent., d. 8, q. 2.
[10] Quodlib. VII, q. 8.
[11] Grabmann, Acta hebd. thom., 178-179; 191-203; Xenia thomistica III (Romae 1925) 203-209.

der deutsche, stark neuplatonisch eingestellte Dominikaner Dietrich von Friberg († zirka 1310). Überzeugt davon, daß Thomas die Realdistinctio gelehrt, bekämpft er in einem eigenen Werklein De ente et essentia, das Krebs [1] veröffentlicht hat, teilweise Wort für Wort das, was Thomas in seinem Opusculum De ente et essentia gelehrt hatte.

Wenig bekannt war bisher der Kampf, der schon im *13. Jahrhundert,* dem Thomas selbst angehörte, um die Realdistinctio getobt hat. Über diesen Kampf später eingehender. Wir wollen für jetzt nur jene nennen, die der Realdistinctio feindlich gesinnt waren.

Eine führende Rolle spielte unter ihnen der berühmte Pariser Lehrer aus dem Weltklerus: Heinrich von Gent († 1293). Er hat, vielleicht von Robert Grosseteste beeinflußt, in seinen Quodlibeta [2] genau die gleiche Ansicht verfochten wie später Suárez. Gegner der Realdistinctio aus der gleichen Zeit sind auch: ein Magister Parisiensis Arnulphus [3], die beiden Franziskaner Richard von Mediavilla († 1307) [4] und Petrus Joh. Olivi († 1298) [5], die Weltpriester Gottfried von Fontaines [6], Johannes de Polliaco († 1321) [7] und der Pariser Kanzler Thomas de Balliaco [8]. Wichtiger noch ist es, darauf hinzuweisen, daß auch der scharfe Gegner und Zeitgenosse des hl. Thomas, Siger von Brabant, seinem Meister Averroes folgend, ein Gegner der Realdistinctio war [9].

So scheint der Weg, den die Opposition der Realdistinctio eingeschlagen hat, *von Averroes über Siger von Brabant, Heinrich von Gent, den Ockhamismus und späteren lateinischen Averroismus zu Suárez zu führen.* Schon das wäre ein nicht uninteressantes Resultat, das aber noch weiterer Nachweise bedarf.

[1] E. Krebs, Le Traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg. Rev. néosc. 18 (1911) 516-536.

[2] Quodlib. I, q. 9, das schon 1276 verfaßt war, und Quodlib. X, q. 7.

[3] Grabmann, Acta hebd. thom., 148.

[4] II Sent. d. 3, q. 1 u. Quodlib. I, q. 8; Grabmann, a. a. O. 151.

[5] Quaestiones in secundum librum Sentent., ed. B. Jansen S. J., I (Quaracchi 1922) 146-159.

[6] Vgl. Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines, ed. De Wulf et A. Pelzer (Les Philosophes belges II, Louvain 1904) 156 ff.

[7] Quodlib. I, q. 6, nach einer vatikanischen Handschrift, bei Grabmann, a. a. O. 150.

[8] Quodlib. V, q. 4; Grabmann, a. a. O.

[9] Vgl. F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites II (Les Philosophes belges XIII, Louvain 1942) 593-601.

Anhänger

Hier ist die Bemerkung am Platze, daß es zu verschiedenen Zeiten nicht an *vermittelnden* Auffassungen gefehlt hat. Manchen schien die Realdistinctio zu viel und die rein logische zu wenig auszudrücken. Während Suárez die scotistische Schule zu seinen Parteigängern rechnet [1], schreibt er dem Duns Scotus selbst und auch Soto als mittleren Weg eine *Modalunterscheidung* zu [2], die er aber ganz entschieden ablehnt, weil sie schließlich doch wieder zu einer Realdistinctio führen müßte und das wahre Verhältnis von Wesenheit und Dasein nicht erklären würde [3]. Andere befürworteten eine *distinctio virtualis* zwischen Essenz und Existenz. So Piccirelli S. J. [4], der auch Thomas in diesem Sinne interpretierte. Allein all diese Vermittlungsversuche scheiterten und führten teils zur bloß logischen, teils zur Realdistinctio [5]. Die Gesetze der Logik sind stärker als die Menschen. Darin liegt eben die Bedeutung der Wissenschaftsentwicklung.

Und diese Entwicklung war nicht zum Schaden der Realdistinctio. Die *Restauration des Thomismus*, vorzüglich beeinflußt durch Leo XIII., vollzog sich im Sinne des strengeren Thomismus. Irren wir, wenn wir sagen, daß die größere Zahl der führenden Köpfe der Scholastik seit hundert Jahren zu den Anhängern der Realdistinctio gehört? Sicher ist die Phalanx eine stolze, und sie besteht meist aus Autoren philosophischer Summen oder sonst einflußreicher Werke, so Liberatore S. J., Kardinal Zigliara O. P., Sanseverino, Kardinal González O. P., Albert Stöckl, Cornoldi S. J., Ernst Commer, Norbert del Prado O. P., Th. Pègues O. P., Matt. Schneid, De Maria S. J., Kardinal Lorenzelli, Schiffini S. J., Jos.

[1] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 1, n. 12.

[2] Ib. n. 11. Damit stimmt überein, was Scotus Quodlib. q. 1, n. 4 sagt: « Essentia et eius existentia in creaturis se habent sicut quidditas et eius modus. » Es widerspreche überhaupt nicht, daß man die formalitates als modi essendi auffasse.

[3] Ib. sect. 6, n. 9.

[4] Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa hanc quaestionem (Neapoli 1906).

[5] So kam M. Liberatore S. J. von der bloß virtuellen distinctio zur Realdistinctio. Vgl. Institutiones philosophicae I: Metaphysica generalis, c. 1, a. 3 (Neapoli [5]1900) 276-283. Auch J. Kleutgen S. J., Die Philosophie der Vorzeit II (Innsbruck 1878) 69, gab zaudernd der distinctio virtualis den Vorzug.

Pecci S. J., Grimmich O. S. B., R. Garrigou-Lagrange O. P., Boyer S. J., Kardinal Mercier, G. Mattiussi S. J., P. Vallet, A. Gardeil O. P., de San S. J., Reinstadler, Kardinal Billot S. J., Albert Farges, V. Remer S. J., Marcellus a Puero Jesu O. Carm., E. Hugon O. P., P. Geny S. J., H. E. Plassmann, J. Maritain, Domet de Vorges, Lottini O. P., Terrien S. J., Jos. Gredt O. S. B. Jos. Gredt hat durch seine Thomastreue und seinen eminenten Einfluß in hervorragender Weise den Geist Babenstubers und der ganzen alten Thomasschule der Benediktiner in Salzburg neu erweckt. Offenbar ist die Realdistinctio heute weit mehr als ein Erbstück eines bestimmten Ordens oder einer besonderen Richtung. Zu diesem Resultate hat gesunde Polemik und die wissenschaftliche Weiterentwicklung geführt.

Viel haben zu dieser günstigen Wendung beigetragen die neuaufgelegten Werke früherer tapferer Anhänger der Distinctio, die Werke eines Goudin O. P. (1639-95) [1], eines Silvester Maurus S. J. († 1687) [2], eines Billuart O. P. (1685-1757) [3], des klaren Cosmas Alamannus S. J. († 1634) [4] und endlich des vielgelesenen Johannes a S. Thoma O. P. (1589-1644) [5]. Diese Namen bringen uns in eine ganz andere Zeit, nennen wir sie die *mittlere Periode*. Es war die Sturmperiode für die Realdistinctio in den verschiedenen Schulen und wo vor allem der einflußreiche gelehrte Jesuit Franz Suárez († 1617) sie scharf bekämpfte. Während mehr als 300 Jahren hat die thomistische Schule im engeren Sinne ziemlich isoliert, aber fast geschlossen, die Realdistinctio verteidigt. Nennen wir zuerst die führenden Köpfe aus dem Predigerorden : Gonet († 1681) [6], Báñez (1527-1604) [7], Thomas de Lemos († 1629), Didacus Alvarez († 1624) [8], Dominicus de Flandria († 1500) [9], Paulus

[1] Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata IV, disp. I, q. 2, a. 3 (Urbeveteri 1860) 282-292.

[2] Quaest. philos. II, q. 6.

[3] Summa S. Thomae I, diss. 3, a. 1.

[4] Metaph., q. 23, a. 3.

[5] Cursus phil. thomist., Naturalis Philos., p. I, q. 7, a. 4, ed. Reiser (Taurini 1933) 131-141.

[6] Clypeus theolog. thomist., p. I, disp. 4, a. 1.

[7] Scholastica Commentaria in I. Partem Summae theol. S. Thomae Aq., q. 3, a. 4, ed. Urbano (Madrid 1934) 139-160.

[8] De incarnatione div. Verbi, q. 1, disp. 14, n. 12 (Romae 1612) : Notandum ergo primo existentiam sive esse in rebus creatis realiter distingui ab essentia iuxta sententiam S. Thomae.

[9] Quaest. metaph. IV, q. 3, a. 4 (Bononiae 1622).

Soncinas († 1494) [1], Chrysost. Javelli († um 1538) [2], Kardinal Cajetanus (1469-1534) [3], Franciscus Ferrariensis (1474-1528) [4], Petrus Nigri († 1484) [5], Johannes Capreolus (1380-1444) [6], Thomas Claxton [7], Gerardus de Monte [8]. Zu den Verteidigern der Realdistinctio gehörten, neben Silvester Maurus S. J. und Cosmas Alamannus S. J., auch die Coimbricenses S. J. [9]. Sie alle führten die Realdistinctio auf Thomas von Aquin zurück. Am schärfsten hat diese Zugehörigkeit ein Gegner derselben, Claudius Tiphanus S. J. († 1641) ausgesprochen, indem er von Thomas sagt: « Quod existentiam in creaturis re distinguat ab essentia, id vel negare vel in dubium revocare est hominis aut impudentis aut in eius doctrina peregrini. » [10]

Die Zukunft wird wohl noch Freunde der Realdistinctio aus verschiedenen Orden in der erwähnten Zeit entdecken. Doch waren die Gegner in jener Periode, bei der Macht des Ockhamismus, des Averroismus, des Scotismus und der suarezischen Schule, zweifelsohne zahlreicher, wie Chr. Pesch richtig betonte.

Tiefes, fast geheimnisvolles Dunkel lag bisher über dem Schicksale der Realdistinctio in der ersten, *ältesten Thomistenschule*. Wir sprechen hier, einen früheren Gedanken wieder aufnehmend, von der Zeit unmittelbar vor und nach dem Tode des hl. Thomas (1274), also von dem Ende des 13. und der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Von Durandus O. P., Hervaeus Natalis und anderen wenigen Thomisten, die Gegner waren, war schon die Rede. Weiter wußte man ehedem

[1] Quaest. acutissimae metaphysicales IV, c. 12 (Lugduni 1579).

[2] Tractatus de Transcendentibus, cap. 4 (Venedig 1554).

[3] Comm. in I p. S. th. q. 3, a. 4; Comm. in Analyt. Post., II, c. 6; In de ente et essentia, q. 12, ed. LAURENT (Taurini 1934) 153-160.

[4] Comment. in Summam Contra Gentiles II, c. 52, ed. Leonina Operum S. Thomae XIII (Romae 1918) 388-391.

[5] Clypeus Thomistarum (Venetiis 1504), fol. 54r-58r; vgl. GRABMANN, Acta hebd. thom. 186-188.

[6] Defensiones theologiae D. Thomae Aq. I, d. 8, q. 1, ed. PABAN-PÈGUES (Turonibus 1900) 301-331.

[7] Comment. super Sententias; vgl. GRABMANN, a. a. O. 185 f.

[8] Commentatio in S. Thomam de ente et essentia (Coloniae 1489), fol. 46r; vgl. GRABMANN, a. a. O. 189.

[9] Phys. I, c. 9, q. 6, a. 2; vgl. DE MARIA, Philosophia peripatetico-scholastica I: Ontologia, p. II, q. 1, a. 3 (Romae ²1898) 412.

[10] Declaratio ac defensio scholastica doctrinae SS. Patrum Doctorisque angelici de hypostasi et persona, c. 6, n. 7 (Paris 1881, wo der Nachsatz: « id vel negare » in Klammer steht, nicht aber bei DE MARIA, a. a. O. 423).

fast nur, daß Heinrich von Gent die Realdistinctio ebenso scharf bekämpfte als der temperamentvolle Schüler des Aquinaten, Aegidius Romanus O. S. A., sie energisch als Erbstück seines Meisters verteidigte. So schien bei den spärlichen Nachrichten über jene Zeit die These P. Chossats S. J. auf den ersten Blick vielen ziemlich plausibel, jedenfalls erwünscht: Aegidius Romanus hat die Realdistinctio erfunden und Heinrich von Gent hat sie bekämpft [1].

Hier setzte dann die neueste Forschung ein. Pierre Mandonnet O. P. und Ambr. Gardeil O. P. haben nicht bloß auf verschiedene Mitkämpfer des Aegidius hingewiesen, sondern Chossats These aus chronologischen Gründen umgestürzt [2]. Nicht Heinrich bekämpfte den Aegidius, sondern Aegidius den Heinrich, da dieser schon 1276 in seinem ersten Quodlibet die Realdistinctio bekämpfte, während Aegidius erst nach 1285 sein «De ente et essentia» schrieb [3]. Aber gegen wen hat Heinrich von Gent gekämpft? Aus seinen Ausführungen ist ersichtlich, daß er jene Auffassung der Realdistinctio speziell bekämpft, welche zwar für die Realdistinctio von Essenz und Existenz eintrat, aber die Existenz nicht im Sinne von Avicenna als Akzidens gelten lassen wollte. Das war nun gerade die Ansicht des hl. Thomas [4]. Also hat schon der Zeitgenosse Heinrich von Gent dem Aquinaten die Realdistinctio zugeschrieben, ihn aber bekämpft.

Eine fast verblüffende Beleuchtung erhielt unsere Frage durch die handschriftlichen Funde Grabmanns, die weiteste Kreise interessieren werden und ein neues Stück Geschichte der Realdistinctio bloßgelegt haben. Wir zerlegen die Resultate der gründlichen Untersuchung in drei Hauptmomente.

1. Nach einem bisher inedierten und nun von Grabmann publizierten Fragmente [5] fand im Jahre 1279, also 5 Jahre nach dem Tode des hl. Thomas, in Paris eine Disputation statt. In derselben verteidigte

[1] M. Chossat S. J., Dieu, in: Dict. de théol. cath. IV (1911) 1180.

[2] P. Mandonnet O. P., Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Rev. thom. 18 (1910) 741-765; A. Gardeil O. P., Destruction des destructions. Rev. thom. 18 (1910) 361-391, 521-527; dazu Überweg-Geyer, Die patrist. und scholast. Philosophie (Berlin [11]1928) 499 u. 545.

[3] E. Hocedez S. J., Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existance, Gregorianum 10 (1929) 365-386, hat auf zwei weitere inedierte Quaestiones de esse et essentia hingewiesen, in denen Aegidius als Verteidiger der Realdistinctio gegen einen Schüler Heinrichs von Gent hervortritt.

[4] Met. IV, lect. 2, n. 556, 558.

[5] Acta hebd. thom., 142-144.

ein Prämonstratenser, Magister Johannes, die Realdistinctio mit ausdrücklicher Berufung auf die S. Th. I q. 3, a. 4 : « utrum in Deo sit idem essentia et esse »[1], und C. G. II c. 52 : « quod in substantiis intellectualibus differt esse et quod est »[2]. Neben Avicenna wird Algazel zitiert, dem Thomas seine Ansicht wahrscheinlich entnommen habe : « Haec idem dicit Algazel, a quo forsan frater Thomas accepit dictum suum. »[3] — Hier also ein weiterer Beweis, daß man damals schon die Realdistinctio verteidigte und Thomas zuschrieb. Dieses Zeugnis hat auch dann noch seine große Bedeutung, wenn man das Datum dieser Pariser Disputation um einige Jahre später ansetzen müßte[4].

2. Von noch größerer Tragweite ist das zweite Moment. Mit dem Jahre 1268 begann in Paris bekanntlich der gewaltige Geisteskampf zwischen Thomas und Siger von Brabant, die dort beide nebeneinander dozierten. Damals, oder kurz nachher, hat Siger die großen Aristoteleskommentare verfaßt, welche Grabmann erst jüngstens entdeckt hat[5]. In den Prolegomena in die Metaphysik stellt Siger die Frage : « Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum. »[6] Siger verteidigt mit vier Gründen aus Averroes, der auch hier sein Führer ist, die bloß logische Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, d. h. den Satz, daß die Existenz zur Wesenheit des kreatürlichen Dinges gehöre und nichts Beigefügtes, « additum », sei[7]. Scharf bekämpft er die Meinung, die Existenz wäre doch ein « additum », das zur Essenz hinzukommt, aber nicht wie ein Akzidens — so hatte Avicenna behauptet —, sondern wie ein das Ding mitkonstituierendes Prinzip : « non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est aliquid additum per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae. »[8] Das ist nun genau die

[1] « Hoc dicitur a Thoma parte prima Summae quaestione 3, articulo 4, ubi quaeritur, utrum sit idem essentia et esse ... » (142).

[2] « Item Thomas Contra Gentiles, l. 2, c. 52, in ultimo argumento dicit, quod esse competit primo agenti secundum propriam naturam et ideo non convenit aliis nisi per modum participationis sicut calor aliis corporibus ab igne » (143).

[3] A. a. O.

[4] Das letzte scheint uns wahrscheinlich, denn im Fragmente wird auch « De esse et essentia » des Aegidius Romanus zitiert, das erst nach 1285 entstanden. Übrigens ist das Jahr « 1279 » nur am schwerleserlichen Schlusse, « in calce » des Fragmentes, angegeben, wie Grabmann (142) betont.

[5] Vgl. Grabmann, a. a. O. 134-141.

[6] A. a. O. 135.

[7] A. a. O. 137.

[8] A. a. O. 138.

Ansicht des hl. Thomas, wie er sie in Met. IV, lect. 2 verteidigt [1], die ihm in Randglossen von zeitgenössischer Hand zuerteilt wird [2] und die auf Boethius zurückläuft und den Siger mit eigenen Worten widerlegend sagt : « Ad aliud : Omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam. » [3]

Schon Siger, der Zeitgenosse und Mitdozent des Aquinaten, *hat also bereits die Realdistinctio dem hl. Thomas zuerteilt und sie im Sinn und Geiste des Averroes bekämpft.* Eine wertvolle Bestätigung von früher Gesagtem !

3. Endlich ist es Grabmann gelungen, durch seine reichhaltigen handschriftlichen Untersuchungen, teils edierter, vor allem aber inedierter Werke, in Hauptzügen ein Gesamtbild der ersten ältesten Thomistenschule als Verteidigerin der Realdistinctio zu entwerfen. Wichtige Vorarbeiten hatten freilich schon Mandonnet O. P. [4], Pelzer, Ehrle S. J. und Pelster S. J. geleistet. Das Bild präsentiert uns eine relativ außerordentlich zahlreiche Schar tapferer Verteidiger der berühmten Distinctio, von denen wir hier nur die Namen hervorheben dürfen. Neben Aegidius Romanus (1247-1316) [5] kämpften gegen Heinrich von Gent : der Spanier Bernardus von Trilia O. P. († 1292) [6], Bernardus von Gannat oder von Auvergne O. P. († 1304) in seinem Defensorium [7], Robert de Colletorto O. P. [8] (dozierte Ende des 13. Jahrhunderts in Paris), der Augustinereremit Jakob Capocci von Viterbo († 1308) in seinen nicht edierten Quodlibeta [9]. Während Nicolaus Trivet O. P. (1307 Lehrer) anfangs eher zaudernd und unklar, nachher entschieden für die Realdistinctio eintrat [10], haben wir in Johannes

[1] n. 558 : Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae.

[2] Grabmann, a. a. O. 138.

[3] A. a. O. 141.

[4] Premiers travaux de polémique thomiste. Rev. sc. ph. th. 7 (1913) 59 ss ; Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence, 1282-1287. Rev. thom. 18 (1910) 741-765.

[5] Quodlib. I, q. 15 ; Quaestiones de esse et essentia, q. 9.

[6] Vgl. G. André S. J., Les Quodlibeta de Bernard de Trilia. Gregorianum 2 (1921) 226-265 ; Grabmann, a. a. O. 159 f.

[7] Grabmann, a. a. O. 155-157.

[8] A. a. O. 157-159.

[9] A. a. O. 162-176.

[10] A. a. O. 180.

Quidort (Parisiensis) O. P. († 1306) [1], Johannes von Lichtenberg O. P. [2] und dem Engländer Thomas von Sutton O. P. (1300 actu legens in Oxford), nach Kardinal Ehrle S. J. und Pelster ein hochangesehener Lehrer jener Zeit [3], drei entschiedene Verfechter der Realdistinctio [4]. Dasselbe gilt von den beiden anderen Dominikanern : Petrus Godinus, der 1312 den Purpur erhielt [5], und Armandus de Bellovisu (1326 Magister S. Palatii), der bekanntlich der erste Kommentator von « De ente et essentia », des berühmten Opusculums, war [6]. Auch die italienische Thomistenschule stellte ihre Verteidiger der Distinctio. So Johannes von Neapel O. P., Lehrer in Paris und Neapel und ein großer Förderer der Kanonisation des hl. Thomas, über den C. J. Jellouschek O. S. B. uns längst unterrichtet hat [7]. Weiter war auch Remigius Florentinus O. P. — Remigio di Chiaro de' Girolami († 1319), sehr wahrscheinlich noch ein Schüler des Aquinaten, sicher der Lehrer des großen Dante — ein Verteidiger der Realdistinctio [8]. Endlich hat Bernardus Lombardi, obgleich er sonst von Durandus de S. Porciano O. P., dem Mitbegründer des Nominalismus, stark beeinflußt war [9], die Realdistinctio entschieden

[1] A. a. O. 179 ; ders., Studien zu Johannes Quidort von Paris O. P. Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wissensch. 1922, Abh. 3 (München 1922).

[2] A. Landgraf, Johannes Picardi de Lichtenberg und seine Quaestiones disputatae. Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) 510-555.

[3] F. Ehrle S. J., Thomas von Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae. Festschrift Hertling (München 1914) 426-450 ; F. Pelster S. J., Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) 212-253, 361-401.

[4] Grabmann, Acta hebd. thom., 179 f.

[5] A. a. O. 181.

[6] A. a. O. 184.

[7] Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens. Divus Thomas 3 (1916) 645-656 ; M. Grabmann, Die italienische Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, in : Mittelalterl. Geistesleben I (München 1926) 376.

[8] M. Grabmann, Remigii Florentini O. P., S. Thomae Aq. discipuli ac Dantis Alighieri magistri tractatus « De uno esse in Christo » ex codice Florentino editus, in : Miscellania Tomista (Barcelona 1924) 257-277 ; Die italienische Thomistenschule, a. a. O. 365. — Die Ansicht Pelsters (La Quaestio disputata de S. Thomas « De unione verbi incarnati », in : Etudes sur S. Thomas [Archives de philos. 3, cah. 2, 1925] 236, Anm. 1), Remigius hätte sich trotz der Realdistinctio in der Frage der unio hypostatica mit Thomas in Widersprüche verwickelt, ist bisher aus den angegebenen Quellen nicht bewiesen worden. Vgl. auch Scholastik 1 (1926) 143, n. 53, und A. d'Alès S. J., Thomisme, in : Dict. apolog. de la foi cath. IV (1928) 1707, Anm. 1 (Kritik Pelsters).

[9] J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P. (Beiträge XXVI, 1, Münster 1927) 314-340.

verfochten [1]. Er dozierte 1327 in Paris, und wie machtvoll der Nominalismus schon in jener Zeit gegen die Realdistinctio sich geltend machte, zeigen seine Worte: « Est duplex modus dicendi: Primus est Doctoris Sancti Thome, qui ponit, quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia; secundus est omnium aliorum concorditer Parisijensium, qui dicunt oppositum. » [2]

Vieles wird die Zukunft in unserer Frage noch näher präzisieren. Aber soviel ist jetzt schon historisch sicher: *Die Reihe jener, welche die Realdistinctio von Essenz und Existenz verteidigen und sie Thomas zuerteilen, geht von unseren Tagen ununterbrochen zurück bis auf Thomas selbst, und seine größten zeitgenössischen Gegner haben ihm die Distinctio zuerteilt und sie bekämpft!* Daraus erklärt sich auch die unleugbare, wichtige Tatsache, daß die eminentesten Kenner und modernen Historiker des Mittelalters, fast ohne Ausnahme, dem hl. Thomas die Realdistinctio zuerteilen, so O. Bardenhewer, der sie einen Kardinalpunkt der thomistischen Metaphysik nennt [3], Heinrich Denifle O. P., M. Grabmann, P. Mandonnet O. P., Cl. Bäumker [4], M. De Wulf [5], Adhémar d'Alès S. J. [6]

Seit dem Erscheinen des monumentalen Werkes von Norbert del Prado « De veritate fundamentali philosophiae christianae » (1911) ist der Streit um den *Wert* der berühmten Distinctio sehr stark in den Vordergrund getreten. Selbst wenn die Distinctio begründet wäre, was hätte sie für eine Bedeutung? Die *Kirche* hat diese subtile Streitfrage offen gelassen. Keine Kirchenversammlung hat der Distinctio Wert beigemessen. Das Vaticanum hat Schöpfer und Geschöpf unterschieden, ohne sie zu erwähnen. Um zu erfassen, daß ein Kieselstein nicht actus purus ist, genügt es, ihn in die Hand zu nehmen, ohne zu untersuchen, ob in ihm Essenz und Existenz real verschieden seien. Die früheren Thomisten gaben ihr keinen grundlegenden Sinn. Thomas selbst hat

[1] I Sent., d. 8, q. 1; vgl. Koch, a. a. O. 330.

[2] Ib.

[3] Die pseudo-arist. Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen « Liber de causis » (Freiburg Br. 1882) 257.

[4] Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh. (Beiträge III, 2, Münster 1908) 337: « Die Versuche, Thomas von Aquin den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein abzusprechen, kann ich nicht als gelungen bezeichnen. »

[5] Histoire de la philos. médiévale II (Louvain [6]1936) 159.

[6] A. a. O. 1684 ff.

auf den fünf Wegen das Dasein Gottes bewiesen, ohne sie zu erwähnen. Erst in Quaestio 3 der Summa kommt er auf sie zu reden. Tausend Jahre lebte die christliche Philosophie ohne diese Distinctio [1].

Zwei Gebiete mögen hier genau unterschieden, wenn auch nicht getrennt werden : das kirchliche und das wissenschaftliche.

Die *Kirche* weiß, was sie zu tun hat, ohne uns. Sie allein hat für den Glauben und die übernatürliche Sendung zu sorgen. Sie hat die Frage, wenigstens bis jetzt, der wissenschaftlichen Entwicklung überlassen. Persönlich freuen wir uns dessen. Die innere Lehrentwicklung soll einen möglichst weiten Spielraum haben. Sie wird von selbst zu den innerlich notwendigen Resultaten gelangen. Dabei weiß auch die Kirche, was sie gegebenenfalls von philosophischen Irrtümern, die im eigenen Lager emporsprossen, zu leiden hat. Der Modernismus und die Enzyklika « Pascendi » reden eine klare Sprache.

Rein philosophisch, also *wissenschaftlich* betrachtet, hat die Frage ein anderes Gesicht. Hier schalten und walten die Gesetze der wissenschaftlichen Entwicklung bezüglich der Wahrheit und des Irrtums. Wie viele Wahrheiten und Gesetze, aber auch Irrtümer, waren Tausende von Jahren unbekannt oder hatten wenig Bedeutung und wurden nachher zu beherrschenden ! Doch treten wir etwas näher auf unser Problem ein. Kein Mensch, der die Tiefe der Frage kennt, wird die Realdistinctio in der Erkenntnisordnung für ein erstes Problem halten. Aber *ontologisch* ist es *grundlegend* für die Erklärung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf. Daher das Vorgehen des hl. Thomas in beiden Summen. Auch ist die eigentlich wissenschaftliche Frage nicht die, zu wissen, « daß » der Kieselstein oder irgend ein anderes begrenztes Ding nicht actus purus sei, sondern « warum ». Hier liegt der Schwerpunkt der Realdistinctio und ihre fundamentale Tragweite, die eine Menge anderer Fragen in ihrer Lösung bedingt. Daß nicht alle Thomisten aller Zeiten diese Tragweite mit der gleichen Schärfe betonten, geben wir gerne zu. Dafür gibt es mannigfache Gründe, innere und äußere : der Grad der Geistesschärfe, die Schwierigkeit der Frage, anderweitige Inanspruchnahme der Gelehrten in stürmischen Zeiten usw. Ähnliches ist in allen Schulen der Fall. Doch hörten wir schon vorhin O. Bardenhewer sagen, die Distinctio wäre der Kardinalpunkt der thomistischen Metaphysik. Auch Denifle O. P. gibt ihr

[1] C. Pesch S. J., a. a. O. 22, 41-46.

fundamentalen Charakter im System des hl. Thomas [1]. Del Prado war daher bei weitem nicht der erste, der dem Probleme fundamentalen Wert zuschrieb. Vor ihm hatte De Maria S. J. die Distinctio « fundamentum totius Metaphysicae » genannt [2]. Vor ihm hielt sie schon Liberatore S. J. für die beste Erklärung des Unterschiedes von Gott und Kreatur [3]. Nicht anders dachte Silvester Maurus S. J. [4] und viel früher Paulus Soncinas O. P. [5], vor allem aber der scharfsinnige Cajetan, der sie das « maximum fundamentum doctrinae Thomae » genannt hat [6]. Da hier noch nicht die Rede ist von Thomas selbst, noch von dem Franziskaner Joh. von Ruppella, der vor Thomas die eminente Tragweite der Distinctio betonte, schließen wir hier ab mit den Worten des Aegidius Romanus, der im Kampfe gegen Heinrich von Gent schon im 13. Jahrhundert die hohe Tragweite der Distinctio hervorhob : « Ergo non ponentes compositionem ex essentia et esse poterunt fugere vel cavillare, sed *nunquam vere salvare poterunt, quomodo omnis creatura sit mutabilis vel factibilis,* et quomodo *per creationem accipit esse* et quomodo potest *annihilari et desinere esse.* » [7]

b) Die Entwicklung der Realdistinctio vor Thomas

Die wissenschaftliche Entwicklung eines Problems hat oft einen langen Weg zu durchwandern. Sie muß nicht selten mit Jahrhunderten rechnen. Der Weg ist sicher um so länger und mühsamer, als die Frage tiefer und schwieriger ist. Die Geschichte zeigt, daß kein Problem voraussetzungslos ist. Sie bezeugt vielmehr, daß die großen Fragen von gewissen Voraussetzungen ausgehen, allmählich zu bestimmteren Ansätzen sich weiter entwickeln, um dann schließlich kämpfend und ringend aus fast chaotischem Dunkel und verwirrenden Verwechslungen ihre endgültige, klare, präzise Gestaltung zu erhalten.

Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz ist älter als der Thomismus. Er hat sie von Vorgängern übernommen. Ihre erste Entwicklungsgeschichte ist auch heute bei weitem noch nicht lückenlos

[1] Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv f. Liter.- u. Kirchengesch. d. Mittelalters 2 (1886) 488 ff.
[2] Philosophia peripatetico-scholastica I (Romae [2]1898) 421.
[3] Institutiones philosophicae I : Ontolog. c. 1, a. 3 (Neapoli [5]1900) 280.
[4] Quaest. philos. II, q. 7 ; vgl. De Maria, a. a. O.
[5] Quaestiones acutissimae metaphysicales IV, q. 12 (Lugduni 1579).
[6] Comm. in Anal. Post. II, c. 6.
[7] II Sent. d. 3, p. 1, a. 2.

geschrieben. Daß man ihren Ursprung bis auf *Aristoteles* zurückzuführen suchte, ist nicht erstaunlich. Ihr tief metaphysischer Charakter könnte auf den Meister der Metaphysik hinweisen. Aber zu einem Vaterschaftsbeweise reicht das nicht. Seien wir im Gegenteil vorsichtig. Dennoch hat man vielleicht dem Stagiriten neuestens wieder zu wenig zugeschrieben. Zwei Momente scheinen uns unbestreitbar. Das erste: in seiner Lehre von *Akt* und *Potenz* [1], deren Schöpfer er gewesen, liegt die *tiefste Voraussetzung* der Realdistinctio. Diese ist nichts anderes als eine logisch konsequente Durch- und Weiterbildung der Lehre von Akt und Potenz bis zu den letzten und tiefsten Konsequenzen. Daß Aristoteles diese Konsequenzen bewußt selber gezogen, behaupten wir damit nicht. Aber wir haben bei ihm — damit berühren wir das zweite Moment — doch noch mehr: *gewisse Ansätze* für die Realdistinctio, aus denen sie sich herausentwickeln konnte und tatsächlich herausentwickelt hat. Wir möchten bei ihm zwei Begriffspaare hervorheben, die als genauere Ausgestaltung der Akt-Potenzlehre zur Realdistinctio als Wurzelunterschied zwischen Gott und Kreatur führen mußten, wenngleich Aristoteles selber noch nicht soweit kam. Die beiden Begriffspaare, die eine besondere Rolle spielten, liegen in der Unterscheidung des Stagiriten zwischen kategorial-transzendentalem und notwendig-möglichem Sein.

a) Die Unterscheidung zwischen kategorialem und transzendentalem Sein: Im zweiten Buche der Analytica Posteriora bespricht Aristoteles in mehreren Kapiteln die zwei Beweisführungen: den Existenzbeweis eines Dinges, das ὅτι ἔστι, und den Wesensbeweis, das τί ἔστι. Jedermann leuchtet ein, daß die Unterscheidung beider noch nicht notwendig eine Realdistinctio zwischen Essenz und Existenz bedingt. Von Gott, in dem Essenz und Existenz nach aller Ansicht identisch sind, stellen wir beide Fragen getrennt [2]. Und daß Aristoteles in dem Werke, wo er von der Beweisführung, also einem logischen Probleme redet, in erster Linie nur an eine Unterscheidung in der Erkenntnisordnung dachte, scheint auch mir plausibel [3]. Auch der berühmte Satz: etwas anderes ist das Wesen des Menschen und etwas anderes seine Existenz: τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον

[1] Met. VIII 1-10, 1045 b ss. (II 564-573).
[2] Anal. Post. II 1, 89 b 34 (I 153, 41 s.).
[3] M. D. Roland-Gosselin O. P., Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin, 138.

ἄλλο [1], kann noch mit einer bloß logischen Distinctio erklärt werden. Aber nicht mehr die nachfolgende Begründung. Existenzbeweis und Wesensbeweis, so meint der Stagirite, sind in den nach Gattungen verschiedenen Dingen, also in der Kategorialwelt, verschieden, weil das *Wesen keines Dinges das Sein selbst ist*, denn *das Sein fällt nicht unter den Gattungsbegriff:* Τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί ; οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν [2]. Hier, in dieser Begründung, greift Aristoteles eminent in die *Realordnung* hinüber, in die Ordnung der primae intentiones. Im Kategorialdinge sind Essenz und Existenz nicht dasselbe, weil seine Wesenheit nicht das Sein selbst ist. Kein Zweifel mehr, es handelt sich um eine Realdistinctio [3].

Aristoteles fügt keine weitere Erklärung bei. Aber sie ist, seiner Auffassung vom Verhältnisse von ens transcendentale und ens categoriale entsprechend, naheliegend. Das Sein als solches besagt nur Sein. Es kann daher unmöglich genus oder Klassenbegriff sein ; denn jede Differenzierung wäre selbst wieder « Sein », also keine Differenzierung. Daher folgt das Sein allen Kategorien, ist aber als solches in keiner [4], weil sie als Kategorien nicht das Sein sind, sondern durch Teilnahme an demselben ein bestimmt-beschränktes Sein haben. Beschränkt, *determiniert* [5], also gemessen wird es in jeder Kategorie durch ihre entsprechende *Wesenheit.* Ist die Wesenheit in der Kategorie *Messendes* und die *Existenz* das *Gemessene, Begrenzte,* so können beide nicht real dasselbe sein, folglich auch nicht der Existential- und Wesensbeweis.

Daher hat nicht bloß Cajetan [6] in der obigen Stelle die Real-

[1] Anal. Post. II 7, 92 b 10 s. (I 158, 30).
[2] Ib. 92 b 13 s. (158, 33 s.).
[3] Dem scheint Aristoteles wiederholt zu widersprechen oder einen anderen Sinn zu geben. So, wenn er Met. VII 3, 1043 b 2-4 (II 560, 21) sagt : Die Seele und ihr Sein ist dasselbe ; aber Menschsein und Mensch ist nicht dasselbe, es wäre denn, daß jemand die Seele für den Menschen hielte : ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται. Unseres Erachtens spricht Aristoteles hier gar nicht von unserer Frage, sondern nur vom Wesen der Dinge, τὸ τί ἦν εἶναι (ib. 1 [20]), das in den geistigen Formen, wie « Seele », die Form allein ist, in den körperlichen Dingen Form und Materie. Daher ist im Menschen die Seele nicht das Wesen des Menschen, es sei denn, daß jemand dafür halte, die Seele allein sei der Mensch.
[4] Met. IX 2, 1054 a 14 (II 576, 37 s.)
[5] Vgl. Met. VI 1-3 ; Met. III 1 ss.
[6] Comm. in Anal. Post. II, c. 6 (Lugduni 1572) 579.

distinctio vorgefunden, sondern auch Thomas von Aquin [1]. Ging der Aquinate über Aristoteles hinaus? Ja und nein. Der Stagirite konstatierte bloß den Realunterschied von Essenz und Existenz in jedem Kategorialdinge. Von Gott sagt er nichts. Thomas rollt bei der Interpretation der Stelle gleich unser ganzes Problem auf, und zwar in folgendem Sinne: *In jedem begrenzten Wesen* — Kategorialdinge — *sind Wesenheit und Existenz real verschieden, weil es nur partizipiertes Sein besitzt; in Gott allein, der das Sein selbst ist, sind Essenz und Existenz real identisch* [2]. Gilt der Nachsatz — von Gott — auch für Aristoteles? Thomas glaubt es, weil er ihm die Creatio zuschreibt [3]. Ob mit Recht, ist eine andere Frage. Seine ewige Welt und der Versuch, den Gestirnen die Potentialität abzusprechen [4], sprechen eher dagegen. Hätte Aristoteles die Creatio gelehrt, so wäre er in der griechischen Philosophie sicher der einzige [5]. Jedenfalls hat er die Frage, ob in Gott allein Essenz und Existenz real identisch seien, stillschweigend übergangen und damit das Problem in seiner Totalität ungelöst gelassen. Er gründet seinen Beweis für die Realdistinctio überhaupt nur auf die konstitutive Seinsordnung der Dinge und läßt die Wirkursächlichkeit ganz außer acht. Vielleicht ist auch das vielsagend!

b) Nicht so unmittelbar, aber mittelbar um so tieferen Einfluß auf die Entwicklung der Realdistinctio übte ein anderes aristotelisches Begriffspaar aus, nämlich *die Unterscheidung von ens necessarium und ens contingens*. Dieser Einfluß war um so nachhaltiger, als er logisch ein anderes Begriffspaar im Gefolge hatte, das ens simplex und ens

[1] Anal. Post. II, lect. 6, n. 4: Secundum commune sapientum dictum, necessarium est quod omne, i. e. primum totum, quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum 'quia est', nisi forte aliquis dicat quod hoc ipsum 'quia est' sit substantia alicuius rei. Hoc autem est impossibile. Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis. Alioquin oporteret, quod hoc quod dico ens, esset genus ... Ens autem non est genus ... Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere.

[2] Ib. n. 3: Sed aliud est quod quid est homo et esse hominem. In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis 'quid est' et 'quia est'.

[3] I 46, 1.

[4] De Caelo I 9 u. 12; allerdings rechnet Aristoteles die ewige Welt anderwärts zu den diskutierbaren Fragen, so Top. I 9 (I 178, 48 u. 179, 8).

[5] Über diese schwierige Frage vgl. unten, 563-577.

compositum. Nicht so unmittelbar war dieser Einfluß, weil Aristoteles unseres Wissens nie selber die Realdistinctio aus den genannten Begriffen gefolgert hat. Das taten erst spätere Zeiten, und zwar nicht ohne ganz fatale Verwechslungen, denen zum Teil auch Moderne zum Opfer gefallen sind. Die Ursache dieser Konfusionen lag in der Vermengung der logischen und ontologischen Ordnung, die beide ein ens necessarium und contingens kennen, welche sich aber voneinander ganz unterscheiden.

α) In der *logischen* oder Aussageordnung umfaßt das « necessarium » die vier ersten Praedicabilia — Gattungs-, Arts-, Differenz- und Eigentümlichkeitsbegriff —, die einem Subjekte innerlich-notwendig zukommen, weil sie entweder das Wesen (τί ἔστι) des Dinges aussagen oder eine wesentliche Eigentümlichkeit, welche aus dem Wesen sich ergibt und ihm folgt [1]. Kontingent ist dagegen ein Prädikat, das dem Subjekt zukommt, ihm aber auch nicht zukommen kann, also ihm « zufällig » (συμβεβηκὸς) ist und deshalb *accidens logicum* genannt wird [2]. Da die Existenz jeder gewordenen Substanz, trotzdem sie substantiell ist, dem Subjekte innesein und nicht innesein kann, gehört sie in der Aussageordnung zum accidens logicum. Sie gehört aber nicht zum accidens ontologicum, weil sie substantieller Teil des Subjektes ist und folglich nicht eines Subjektes bedarf, um in demselben zu sein.

β) In der *ontologischen* oder Seinsordnung haben das ens necessarium und contingens eine völlig andere Bedeutung. Ein notwendiges Sein (ἀναγκαῖον) kann sich nicht anders verhalten als es ist, nicht « so » und « so », « anders » und « anders » sein, weil es notwendig so ist, wie es ist [3]. Es ist nicht in potentia zum « Anderssein », und daher muß, sagt der Stagirite, das erste absolut notwendige Sein, von dem andere relativ notwendige Wesen abhangen, absolut einfach (ἁπλοῦν) sein [4]. Dagegen kann das kontingente oder potentielle Wesen (δυνατόν) an sich « sein » und « nicht sein », « so » oder « anders sein » [5], und wenn es wirklich ist, kann es wieder « nicht sein ». Es ist also notwendig

[1] Top. I 5, 101 b 38-102 a 30 (I 174, 24-175, 7).

[2] Ib. 102 b 4-8 (I 175, 21-24).

[3] Met. III 5, 1010 b 28-30 (II 511, 18-20).

[4] Met. IV 5, 1015 b 11 s. (II 518, 31 s.) : ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἔστιν.

[5] Met. VIII 8, 1050 b 11 (II 571, 17) : Τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

zusammengesetzt aus Akt und Potenz [1] und vergänglich und deshalb eben contingens, entweder akzidentell oder auch substantiell [2]. Hier in dieser aristotelischen Auffassung liegt ein wichtiger Ansatz für die spätere Entwicklung der Realdistinctio von Essenz-Existenz. Ist jedes Gewordene zusammengesetzt aus Akt und Potenz, weil es die Existenz von einem anderen erhalten, so kann und muß die Existenz zur Essenz sich verhalten wie das Empfangene zum Empfangenden, weil die Existenz nicht aus der Essenz gegeben ist wie in Gott.

In der aristotelischen Unterscheidung zwischen kategorialem und transzendentalem, notwendigem und kontingentem, einfachem und zusammengesetztem Sein finden wir die aristotelischen Ansätze für die folgende Entwicklung der Realdistinctio von Wesenheit und Existenz in den Kreaturen zum Unterschied von Gott. Wir wollen den Versuch machen, das historisch nachzuweisen. Wir können dabei zwei Entwicklungslinien unterscheiden, die zuletzt in eine dritte einmünden. Die erste zieht sich in der abendländischen Frühscholastik von Boethius hinauf bis ins 13. Jahrhundert. Die zweite durchzieht die arabisch-jüdische Philosophie. Beide vereinigen sich Anfang des 13. Jahrhunderts und bilden die dritte Linie, die mit Thomas von Aquin abschließt.

I. Von Manlius Boethius bis ins 13. Jahrhundert

Die Zukunft wird gerade hinsichtlich dieser Entwicklungslinie noch viele Lücken ausfüllen müssen. Vielleicht werden uns die Sentenzen und Summen des 12. Jahrhunderts, die nur in Handschriften vorliegen, manch überraschende Resultate ergeben. Vorläufig müssen wir uns mit drei Namen begnügen.

Manlius Boethius († 525) wird an die Spitze der Anhänger der Realdistinctio gestellt. Niemand wird später so häufig zitiert wie er. Er soll zuerst für Essenz und Existenz die Formel « quod est » und « quo est » geprägt haben. Schon das ist zu viel behauptet, denn wir haben bei ihm nur die Formel « quod est » und « esse ». Berühmt ist sein Satz : « Diversum est esse et quod est. » [3] Wäre da das « esse » gleichbedeutend mit « Existenz » und das « quod est » mit « Essenz »,

[1] Ib. 10, 1051 b 9 ss. (II 572, 43 ss.).
[2] Met. VIII 8, 1050 b 13-16 (II 571, 18-22).
[3] De hebdomadibus (P. L. 64, 1311).

dann brauchten wir nicht weiter zu disputieren. Allein das ist nicht der Fall. Beide haben bei ihm einen anderen Sinn, sogar mehrere verschiedene Bedeutungen.

In seinem Werke De Trinitate verhalten sich « quod est » und « esse » in den zusammengesetzten Substanzen zueinander wie Teilwesen und Ganzwesen, d. h. das « quod est » ist z. B. in der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz die Form, das « esse » die aus Materie und Form bestehende Ganzwesenheit [1]. Selbstverständlich ist da zwischen Teil und Ganzem ein Realunterschied. In Gott freilich fällt, vermöge seiner absoluten Einfachheit, die Form mit der göttlichen Substanz zusammen. Daher des Boethius typischer Satz : « Deus vero hoc ipsum 'quod est', Deus est » [2]. Ganz in diesem Sinne hat später auch Gilbertus Porretanus in seinem Kommentar den Boethius interpretiert [3].

In seinem dunklen Briefe an den Diakon Johannes, bekannt unter dem Titel : De hebdomadibus [4], hat er dem « quod est » und « esse » einen anderen Sinn gegeben, der sich unserer Frage weit mehr nähert. Mit der Absicht, zu erklären, warum die kreatürlichen Substanzen, trotzdem sie Substanzen sind, dennoch nicht das substantiale Bonum an sich sind, geht er von einem ganz aristotelischen Gedanken aus : *der Participatio des kategorialen Seins am ens transcendentale.* Das transzendentale Sein als solches kann an nichts teilnehmen, weil nichts ihm fremd ist, da alles, an was es teilnähme, wieder Sein wäre : « Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. » [5] So genommen, ist es überhaupt noch nicht real existierend : « Ipsum enim esse nondum est. » Insofern dagegen das Sein in der Kategorie zu einem « quod est » geworden, d. h. durch eine bestimmte angenommene Form subsistiert, also zu einem konkreten « aliquid » geworden ist, kann es anderes, das eben nicht dasselbe « aliquid » ist, partizipieren : « At vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit ; quod est, participare aliquo potest. » [6] Offenbar ist da bei Boethius das « quod est » nichts anderes als das Suppositum und das « esse » das, wodurch es ist. Sie verhalten sich zueinander — der Vergleich ist von Boethius — wie *Concretum* und *Abstractum*, die in keinem kategorialen Dinge real dasselbe sind, z. B. Mensch und Menschheit, von denen aber das erste sein Sein hat durch

[1] De Trinit., c. 2 (P. L. 64, 1250).
[2] Ib. c. 4 (1252).
[3] In librum De Trinit. (P. L. 64, 1266).
[4] P. L. 64, 1311-14. [5] Ib. 1311. [6] Ib.

die Teilnahme am letzten. Daher der Doppelsatz bei Boethius : « Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. » [1] Wäre im ens simplex das « quod est » nicht das Sein selbst, sagt Thomas in seinem Kommentar [2], dann wäre es eben nicht simplex.

Daß hier nicht formell die Rede ist von der Realdistinctio von Essenz und Existenz, leuchtet ein. In diesem Sinne stimmen wir Roland-Gosselin zu [3]. Aber hat Boethius mit unserem Probleme gar nichts zu tun ? Wie konnten in diesem Falle alle Späteren, auch solche, die Kommentare zu De hebdomadibus schrieben, wie Thomas von Aquin, sich auf ihn berufen ? [4] Haben alle ihn mißverstanden ? Möglich wäre es, denn Boethius ist dunkel, und dunkel will er in seinem Briefe an Johannes sein, wie er eingangs selber erklärt.

Allein so verhält sich die Sache doch wohl nicht. Vielmehr liegt in seiner Theorie etwas, aus dem die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz gefolgert werden konnte und mußte. Wir haben in seinem kreatürlich-real existierenden Suppositum, das er « quod est » nennt, eine bloße *Teilnahme* an dem Sein selbst, das auch nach ihm nur in Gott real verwirklicht ist. Jede Teilnahme, wie der Name besagt, belastet das Teilnehmende mit einer *Beschränkung*. Wo eine Beschränkung ist, da ist auch ein Beschränkendes und ein Beschränktes, die als Akt und Potenz real verschieden sind. Die beiden Momente hat Boethius in dem Suppositum selber angedeutet als das Wassein und die Existenz : « At vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit » ; und wieder : « est autem aliquid, cum esse susceperit » ; und wieder : « Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit ; alio participat, ut aliquid sit. » [5] Wir haben also in dem kreatürlich partizipierten Suppositum eine Doppelteilnahme am absoluten Sein : die eine, welche in der Form besteht, die als Wesenheit bestimmend und beschränkend ist : « forma est determinativa ipsius esse », sagt Thomas im Kommentar zu Boethius [6]. Sie ist es auch, die in der Substanz das subsistere bestimmt und als Spezialform ein Suppositum vom anderen

[1] Ib.
[2] In Boeth. de hebdomadibus, c. 2.
[3] Vgl. Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin, 145.
[4] Vgl. I 50, 2 ad 3 ; 75, 5 ; Spirit. Creat., a. 1 ad 8.
[5] P. L. 64, 1311.
[6] In Boeth. de hebdomadibus, c. 2.

unterscheidet [1]. Somit wird das ganze aktuelle Sein, die Existenz, von der Wesenheit gemessen, beschränkt.

Folglich findet sich virtuell schon bei Boethius der tiefere Grund, warum kein kreatürliches Suppositum — quod est — mit dem Sein als solchem real identisch sein kann und notwendig zusammengesetzt sein muß in seiner Participatio, und diese in seiner Zusammensetzung von Wesenheit und Existenz.

Wesentlich im gleichen Sinne hat viel später *Gilbertus Porretanus* († 1154) zu unserer Frage in seinem Kommentar zu Boethius [2] Stellung bezogen. Unseres Wissens war er in der Frühscholastik der erste, der das « quod est » und « quo est » gebraucht hat.

Auch der große Theologe und Mystiker *Hugo von St. Victor* (1096 bis 1141) scheint sich für unsere Probleme interessiert zu haben, obgleich man ihn bisher kaum erwähnte [3]. Dies fällt um so mehr auf, als er klarer als alle Bisherigen die Frage ins Auge faßte. Zwar spricht auch er nicht ausdrücklich von Essenz und Existenz, nicht einmal von « quod est » und « quo est ». Er bedient sich des boethianischen « quod est » und « esse ». Aber seine Stellung ist unvergleichlich lichtvoller. Da wo er ex professo den Unterschied zwischen Gott einerseits und den geistigen und körperlichen Geschöpfen anderseits behandelt, statuiert er zwischen beiden eine Distinctio in dem Sinne: in Gott sind « quod est » und « esse » real dasselbe, im Geschöpfe real verschieden [4]. Daß er von der Realordnung redet, bestätigt schon der Titel des Kapitels: « De tribus rerum differentiis ». Bei ihm ist in erster Linie das « esse » klar fixiert. Es ist nicht das ens transcendentale,

[1] Ib.: Unaquaeque enim illarum (formarum), inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse, et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens (scl. Deus).

[2] In librum quomodo substantiae bonae sint (P. L. 64, 1313 ss.).

[3] Vgl. G. M. Manser O. P., Hugo von St. Victor und die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz. Divus Thomas 8 (1930) 98 f.

[4] Erud. didasc. I, c. 7 (P. L. 176, 745): Sunt autem in rebus alia, quae nec principium habent nec finem et haec aeterna nominantur; alia, quae principium quidem habent, sed nullo fine clauduntur et dicuntur perpetua; alia quae initium habent et finem et haec sunt temporalia. In primo ordine id constituimus, cui non aliud est esse et id quod est, id est, cuius causa et effectus diversa non sunt: quod non aliunde, sed a semetipso subsistere habet: ut est solius naturae genitor et artifex. Illud vero, cui aliud est esse et id quod est, id est quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit ut esse inciperet, natura est, quae mundum continet omnem.

sondern das *Existentialsein;* denn es ist, wie er selber sagt, das esse, welches das Geschöpf von Gott als Ursache erhielt, das von der Ursache in das Geschöpf als aktuelle Wirkung überging und das zu sein anfing und das daher dem Geschöpfe anderswoher kam: « Quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit ut esse inciperet. » Demgegenüber kann das « quod est » als das, was existierend wird und das schon bei Boethius immer eine « forma » bedeutete und das hier der Existenz direkt gegenübergestellt wird, nicht anders gedacht werden als die Wesenheit. Alle bisherigen Vertreter der Realdistinctio haben mehr und weniger klar aristotelische Gedanken verarbeitet. Das ist unserer Meinung nach auch bei den folgenden der Fall.

II. Der Entwicklungsgang in der arabisch-jüdischen Philosophie

Vielleicht wird man sich daran stoßen, daß wir in der Entwicklungsgeschichte der Realdistinctio dem *Neuplatonismus* keinen besonderen Platz einräumen, obschon doch große Scholastiker des 13. Jahrhunderts, sogar Thomas von Aquin, sich in der Begründung der berühmten Distinctio auf neuplatonische Gedankengänge beriefen. Wir leugnen nicht, daß man nicht auch in gewissen neuplatonischen Werken vereinzelte Anhaltspunkte für unsere Frage finden kann. Ob sie aber dem wahren Geiste des Neuplatonismus, so wie wir ihn heutzutage nach viel gründlicheren historischen Forschungen kennen, entsprossen sind oder vielmehr als Fremdelemente in denselben hineingetragen wurden, das ist eine ganz andere Frage. Wir konnten uns nie überzeugen, daß der Geist der ersten neuplatonisch-römischen Schule Plotins (204-269), die für den ganzen nachherigen Neuplatonismus grundlegend ist, der Realdistinctio günstig sein konnte. Der eminent monistisch-emanatistische Zug dieses Systems und dann vor allem die Auffassung, Gott wäre überhaupt über jedem Sein und das Sein wäre erst dem νοῦς, dem Erstemanierten, zuzuteilen [1], scheint doch der Theorie, wonach Gott und Kreatur sich unterscheiden, weil in Gott Essenz und Existenz identisch und in der Kreatur real verschieden sind, nicht sonderlich günstig zu sein. Von der zweiten neuplatonisch-syrischen Schule Jamblichs († 333) brauche ich nichts zu sagen. In der dritten atheniensischen Schule mit Proclus (410-485) an der Spitze, vollzog sich im Neuplatonismus bereits eine starke aristotelische Infiltration, die in Manlius Boethius und teil-

[1] En. V, l. 3, c. 12; En. VI, l. 9, c. 6.

weise auch in dem berühmten Liber De causis zum Ausdrucke kam, während Pseudo-Dionysius, der ebenfalls mit dem Verfasser De causis der Schule des Proclus angehört, den reineren Neuplatonismus vertritt. Man begreift, daß Dionysius, der unterdessen ein « Pseudo-Dionysius » geworden, vorsichtiger als früher und im Lichte des procleischen Systems, das er verkörperte, interpretiert wird. Tatsächlich aber scheint, wie Roland-Gosselin richtig bemerkt [1], sowohl Proclus selber in seiner Institutio theologica [2], als auch der Verfasser De causis [3], Gott den absolut Einen noch ganz im plotinischen Sinne als etwas Seinsloses aufgefaßt zu haben. Der Neuplatonismus als solcher scheidet daher für uns als Quelle der Realdistinctio aus.

In der *arabischen Philosophie* steht als Vertreter der Realdistinctio im Vordergrunde *Avicenna* — Ibn Sîna († 1037). Auch er hat aristotelische Ideen verarbeitet. Seiner Beweisführung liegen die Begriffe des ens necessarium und contingens zugrunde. Weil Gott das absolut notwendige Sein ist, das keine Ursache hat, noch aus seiner Wesenheit sein und nicht sein kann, sondern innerlich notwendig ist [4], muß die Existenz « eine Bedingung für die Konstitution der Wesenheit des notwendig Seienden » sein, d. h. die Wesenheit ist die Existenz selbst [5]. Dagegen ist jedes ens contingens aus seiner Wesenheit so, daß es sein und nicht sein kann, und wenn es ist, muß es eine Ursache haben, die ihm die Existenz gibt [6]. Das Dasein kommt ihm also von außen als etwas der Wesenheit *Fremdes* hinzu [7]. Sowohl die arabisch-deutsche als auch die früheren arabisch-lateinischen Übersetzungen der Metaphysik Avicennas bezeugen unleugbar die Realdistinctio von Essenz und Existenz in jedem ens contingens [8]. Und wohlverstanden, es handelt sich um die aktualisierte Wesenheit und Existenz ; denn, lehrt Avicenna, auch in den ewig hervorgebrachten Dingen — solche hatte Avicenna angenommen —, die also immer aktuell existierten, ist diese Compositio

[1] Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin, 148.

[2] Institutio theologica, cc. CXV, CXIX, XXXIII, ed. Didot, Plotini Enneades (Paris 1855), p. LXXXVII-XC.

[3] Liber de causis, § 20, ed. BARDENHEWER (Freiburg Br. 1882) 182 f.

[4] M. HORTEN, Die Metaphysik Avicennas (Halle 1907) 62.

[5] A. a. O. 512.

[6] A. a. O. 63.

[7] A. a. O. 512 f., 49.

[8] A. a. O. 48 f., 62-69, 512 f. Vgl. die lateinische Übersetzung der Metaphysik (Venedig 1508) Met. I 7 u. 8 ; IV 1-3 ; VIII 3-6 ; IX 1, 4.

von Essenz und Existenz als Akt und Potenz vorhanden [1]. Und vielleicht bestätigt nichts so sehr die Realität dieser Compositio, wie seine irrtümliche Behauptung, die Existenz sei in allen Kreaturen nur ein zur Wesenheit hinzugetretenes *Akzidens* [2]. Hier verwechselt also Ibn Sîna das Accidens logicum und ontologicum oder praedicabile und praedicamentale. Wahr ist es, daß die Existenz jedes ens contingens zum fünften praedicabile, zur zufälligen Aussageweise gehört. Falsch ist es, daß die Existenz der kreatürlichen Substanz ein accidens praedicamentale, ein ens in alio sei. Sie bildet vielmehr ein substantielles Mitprinzip der aus Wesenheit und Dasein aktualisierten Substanz.

Hat Avicenna für seine seltsame Theorie Vorlagen benützt ? Woher hat er seine Auffassung von der Existenz als Akzidens ? Wir sind darüber noch sehr unvollkommen unterrichtet. Nach Averroes hätte Avicenna aus den Lehren der spekulativen islamitischen Theologen geschöpft [3]. Diese scheinen allerdings, abgesehen von der Existenz als Akzidens, ziemlich allgemein, auf Grund der Kontingenz der Welt und auf Grund der Schöpfung, die Realdistinctio von Essenz und Existenz verteidigt zu haben. Ihnen folgte später, so scheint es, Algazel († 1111) in seiner « Destructio philosophiae », den Siger bekanntlich mit Thomas in Beziehung brachte. Es wäre das jene Mittelstellung : Realdistinctio ohne Existenz als Akzidens ! Aber woher stammt Avicennas Fassung der Realdistinctio mit einer als Akzidens verstandenen Existenz ? Es gab auch vereinzelte Korantheologen, welche der Existenz der kontingenten Dinge im Sinne Heraklits nur ein « Augenblickssein » gaben [4]. Aber so hat Avicenna die Existenz durchaus nicht aufgefaßt. M. Horten [5] hat ziemlich überzeugend nachgewiesen, daß Avicennas ganze Theorie schon in Alfarabis († 950) Buch

[1] Met. I 8 (Vened. 1508) 74 a : Quod enim respectu suiipsius habet, aliud est ab alio quod habet ab alio a se, et ex his duobus acquiritur ei esse id quod est, et ideo nihil est quod omnino sit exspoliatum ab omni eo quod est potentia et possibilitate respectu sui ipsius nisi necesse esse. Vgl. dazu Roland-Gosselin, Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin, 154 ; De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam, in : Xenia thomistica 3 (1925) 285.

[2] Horten, a. a. O. 69 ; 512 f.

[3] Vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift : Die Widerlegung des Gazali (Bonn 1913) 189, 5.

[4] Vgl. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn 1910) 65-67.

[5] Vgl. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis (Beiträge V, 3, Münster 1906) 10 f.

der « Ringsteine » vorlag. Woher hatte sie Alfarabi ? Das ist vorläufig schwer zu sagen. Vielleicht könnte man an einen Einfluß des Neuplatonismus denken, der in seiner stark monistischen Tendenz die irdische Substanz überhaupt nur als ein Konglomerat akzidenteller Formen auffaßte — wenigstens Plotin. Hierüber muß die Zukunft weiteres Licht verbreiten.

Einen scharfen Gegner erhielt Avicenna und die Realdistinctio überhaupt in *Averroes* — Ibn Roschd († 1198). Er stellt die Kontingenz der Welt als solcher in Frage [1]. Weiter ist es eine falsche Lehre, wenn Avicenna behauptet, das Dasein, das Existieren des Dinges trete zur Wesenheit von außen real hinzu und verhalte sich zu ihr wie ein äußeres Akzidens [2]. Auch den Satz, das Kontingente enthalte eine Vielheit, läßt er nicht gelten [3]. Averroes war also offenbar überhaupt ein *Gegner der Realdistinctio* von Wesenheit und Existenz, auf den sich daher später die lateinischen Averroisten, wie Siger von Brabant und Jandunus, mit Recht berufen konnten.

Merkwürdigerweise wird der Rabbi Moses *Maimonides* († 1204) unter den Anhängern der Realdistinctio völlig übergangen. Und doch hat er Avicennas Lehre mit voller Klarheit und formell von Essenz und Existenz redend wieder aufleben lassen und den Realunterschied von Essenz und Existenz in den Kreaturen zur Unterscheidung von Gott gemacht [4].

III. Die Realdistinctio im 13. Jahrhundert bis Thomas von Aquin

Vorläufig steht *Wilhelm von Auvergne* oder Guillelmus Parisiensis († 1249), der vom Jahre 1223 an machtvoll, zuerst als Lehrer, dann als Bischof von Paris, in die Ereignisse der Pariser Universität eingriff, an der Spitze dieser dritten Entwicklungslinie [5]. In seinen beiden vor 1230 verfaßten Werken « De Trinitate » und « De Universo » nimmt

[1] Horten, Die Hauptlehren des Averroes, 189, 6-26.

[2] A. a. O. 204, 26 ; 205, 12 ; 167, 35.

[3] A. a. O. 167, 22-34. Hortens deutsche Übersetzung stimmt diesbezüglich mit dem Texte der früheren lateinischen Übersetzungen durchaus überein.

[4] Liber Ductor Perplexorum I, c. 57 (Basileae 1629) 93 s. : Notum est, existentiam esse entis accidens ideoque rem esse adventitiam ipsius quidditatis Entis, sed non in Deo, id quod clarum est et manifestum in iis, quae existentiae suae causam habent. In eo vero, qui existentiae suae nullam causam habet, existentia nihil aliud est, quam ipsius essentia.

[5] Vgl. St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne (München 1900) 10 ff.

er wesentlich im gleichen Sinne Stellung zu unserer Frage. In ihm laufen die beiden vorigen Entwicklungslinien faktisch zusammen, teilweise sogar durcheinander, mit einer genaueren Fassung der Formeln und Termini.

Mit ausdrücklicher Berufung auf Boethius greift er den Gedanken vom Unterschiede des kategorialen Seins und dem Sein an sich wieder auf. In Gott, dem das Sein und daher auch das Bonum substantialiter zukommt, sind Wesenheit und Existenz ein und dasselbe : « sint res una per omnem modum »[1]. Das ist auch der Grund der absoluten Einfachheit Gottes[2], während in den Engeln zwar keine Compositio von Materie und Form ist, wohl aber, wie Boethius gelehrt, die Compositio von « quod est » und « quo est » oder « hoc et hoc »[3]. Den *partizipierten* Dingen kommt das Sein und folglich auch das Gute nur per attributionem *accidentalem* zu, d. h. weil sie ihr Sein von außen[4], von einer Ursache haben[5], liegt es nicht in ihrer Wesenheit selbst, sondern es ist ihnen zufällig, sodaß sie aus einer Zweiheit bestehen : aus Sein und Potenz[6]. Sie sind *zusammengesetzt* aus dem « quod est » und « quo est » : « Et omne aliud ens (außer Gott) est quodammodo compositum ex eo quod est et ex eo quo est sive esse suo sive entitate sua. »[7]

Welchen Einfluß Avicenna auf Wilhelm ausübte, zeigt sich darin, daß er, seinen Gedankengang vom ens necessarium und ens potentiale entwickelnd, die Existenz der Kreatur wie Avicenna zu einem bloßen *Akzidens* stempelte. Von dem absolut notwendigen Sein, d. h. Gott, ist das Sein schlechterdings untrennbar (inseparabile)[8], weil es ihm

[1] De Trinit., c. 1 (Aureliae 1674) 2 b : ad hunc modum et ens, cuius essentia est ei esse et cuius essentiam praedicamus cum dicimus 'est' : ita ut ipsum et eius esse quod assignamus, cum dicimus 'est', sint res una per omnem modum.

[2] Ib. c. 1, 1 b.

[3] De Universo II, p. 2, c. 8 : Quia omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Quod est dicere, quia in vere simplici, de quo ipse (Boethius) loquitur, non est aliud quod est aliquid et quo est sive esse.

[4] De Trinit., c. 6, 6 b.

[5] Ib. : Post hoc loquemur de esse secundo, quod nominatur ... esse potentiale ... et huiusmodi est esse quod coepit esse. Esse ergo indigentiae est, quod eget alio ad hoc ut sit nec venit in esse, nisi alio dante esse.

[6] Ib. c. 7, 8 b : Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera et alterum accidit alteri nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resulibile in suam possibilitatem et suum esse.

[7] De Universo II, p. 2, c. 8.

[8] Ib. I, p. 1, c. 3.

allein wesentlich zukommt und mit ihm allein absolut identisch ist: « primo principio cui soli essentiale est et unum cum eo in ultimitate unitatis » [1]. Dagegen ist das potentielle Sein erschaffen und ist von der Existenz verschieden, weil es dieselbe empfing. Von ihm ist also das Sein trennbar, weil es ihm nur von außen zur Substanz und Wesenheit als Akzidens hinzukomme [2]. Ganz im Sinne Avicennas hat auch der Parisiensis die Existenz als accidens logicum mit dem accidens praedicamentale verwechselt.

Aus zwei Quellen schöpfend, Boethius und Avicenna, hat auch Wilhelm von Paris ausgesprochen aristotelische Ideen verarbeitet, sie aber in klarere Formeln und Termini geprägt. Er spricht ausdrücklich von *Essenz* und *Existenz*. Leider hält er wie Avicenna die kreatürliche Existenz für ein Akzidens. In welchem Sinne sich Essenz und Existenz als Akt und Potenz zueinander verhalten, war ihm sicher nie klar.

Mit *Alexander von Hales* († 1245), der vor 1230 noch mit Wilhelm von Auvergne in Paris dozierte, beginnt die *erste Franziskanerschule*. Ist diese Schule in ihrer Stellung zur Realdistinctio objektiv richtig gewertet worden? Wir möchten es bezweifeln. Vorerst hat man der ganzen ersten Franziskanerschule, also Alexander, Rupella und Bonaventura, den Vorwurf gemacht, es wäre bei ihnen nur die Rede von der abstrahierten allgemeinen Wesenheit, « l'essence ou la nature abstraite », also nicht von der aktualisierten Natur [3]. Wäre dem wirklich so, dann hätte die Schule mit unserer Frage nichts zu tun. Niemand leugnet den Realunterschied zwischen der abstrahiert-allgemeinen Wesenheit und ihrer Existenz. Alexander von Hales traf noch ein besonderes Mißgeschick. Auf Grund eines Kommentars in die aristotelische Metaphysik, der gar nicht ihm gehört, sondern seinem Ordensbruder Alexander von Alexandria († 1314) [4], hat man — so auch Suárez [5] — ihn den Gegnern der Realdistinctio eingereiht.

Wir werden Rupella aus Gründen, die nachher zu nennen sind,

[1] Ib. II, p. 2, c. 8.

[2] Ib. I, p. 1, c. 3: Omne huiusmodi causatum est possibile esse per se, et est recipiens esse supra se quod est aliud ab ipso, et propter hoc est in eo potentialiter sive possibiliter, quoniam est ei accidens, hoc est adveniens ei et receptum ab ipso supra totam completam essentiam suam.

[3] Roland-Gosselin O. P., Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin, 167.

[4] Vgl. H. Hurter S. J., Nomenclator literarius theol. cath. II (Oeniponte [3]1906) 469.

[5] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 1, n. 12.

eine besondere Stelle einräumen. *Alexander* und *Bonaventura* gehören zusammen, denn sie stimmen wesentlich überein. Beide reden viel von einem « quod est » und « quo est ». Aber der Grund der Verwirrung und daher auch der verschiedenen Interpretation ihrer Lehre liegt darin, daß sie der Formel « quod est » und « quo est » mehrere ganz *verschiedene Bezeichnungen* unterlegen. Bald meinen sie damit das Verhältnis von Abstractum und Concretum, bald von Natur und Suppositum (Person), selbst von Materie und Form [1], und zuweilen ist das « quo est » in einer Frage das, was sie unter « quod est » in einer anderen verstehen [2]. Das ist übrigens auch bei Albert und selbst im späteren Thomismus noch der Fall, sogar bis heute. Dennoch reden beide, Alexander und Bonaventura, von einem besonderen « quo est » und « quod est », die in Gott identisch, in der Kreatur aber real verschieden sind. Welchen Sinn geben sie dieser These ?

a) In *Gott:* Die Frage dreht sich hier um die absolute Einfachheit der göttlichen Wesenheit im Gegensatz zur kreatürlichen. Alexander stellt die Frage formell : « An simplicitas sit proprium divinae essentiae. » [3] Dieselbe Frage stellt Bonaventura [4]. Wie lautet die Antwort ? Beide berufen sich auf das berühmte Dictum des Boethius : « In omni eo quod est citra primum differt 'quod est' et 'quo est'. » Beide lehnen in Gott jede Compositio ab. Daselbst unterscheidet Alexander ausdrücklich die Compositio « quod est » und « quo est » von derjenigen von Materie und Form, ferner von jener der « forma universalis » im Abstractum gegenüber dem Concretum — homo, humanitas —, welch letzte jene von Materie und Form schon voraussetzt [5]. Nach ihm gibt es

[1] Alexander de Hales, Summa theologica I, p. 2, inquis. 2, tr. 1, q. 1, a. 4 (Quaracchi 1924) n. 348 ; tr. 2, sect. 1, q. 1, membr. 2, c. 1, n. 395. Bonaventura, I Sent. d. 23, a. 1, q. 3 (Quaracchi 1882) 408.

[2] Das ersehen wir aus Alexander selber, wenn er im gleichen Artikel (n. 348) sagt : 'quo est', hoc est significando esssentiam ut essentiam, et 'quod est' significando essentiam ut in habente illam, und dann wieder : ens enim dicit 'quod est' ; 'quod est' autem potest dicere vel ipsam naturam, quae est essentia, vel ipsam rem naturae, quae est persona.

[3] Summa theol. I, p. 1, inquis. 1, tr. 1, q. 3, c. 3, n. 33.

[4] I Sent. d. 8, p. 2, a. 1, q. 2, 167 : utrum summa simplicitas soli Deo conveniat.

[5] Ib. n. 33 : . . . illud vere et proprie est simplex quod non est compositum nec componibile nec compositioni contingens. Nec compositum ex aliis : sicut est in omni creatura per se existenti ; nec componibile cum alio ; sicut est materia, quae est componibilis formae, et forma componibilis materiae, et ipsum 'quo est' componibile ei 'quod est' ; nec compositioni contingens : sicut est forma universalis, quae supponit ante se compositionem ex materia et forma : est enim forma

also in den Dingen eine Compositio « quod est » und « quo est » außer und neben jener von Materie und Form und der essentia abstracta und dem Concretum. Trefflich bemerkt er: Das « quo est » und « quod est » als Componentia sind nicht schon in sich entia, sondern beide zusammen sind nur Prinzipien des kreatürlichen Seins [1]. Bonaventuras Ansicht stimmt damit überein. Nur führt er alle kreatürlichen Kompositionen auf Akt und Potenz zurück [2]. Weil alle Kreaturen ihre Existenz von Gott haben, ist in jeder Kreatur die differentia entis et esse [3], und die ist nichts anderes als das « quod est » und « quo est » des Boethius [4].

Soweit bisher ersichtlich, ist hier tatsächlich von einer realen Compositio in der Kreatur die Rede, die weder mit Materie und Form noch mit jener von essentia abstracta und Concretum etwas zu tun hat. Im Gegenteil, die « forma universalis » wird von diesem « quod est » und « quo est » ausgeschlossen.

b) In der *Kreatur:* Wir haben im obigen dieser Frage schon vorgegriffen. Die Sache brachte es mit sich. Welche Bedeutung gab Alexander jener Compositio von « quod est » und « quo est » in der Kreatur? Darüber gibt er uns gleichsam ex professo Aufschluß, wo er von der « simplicitas et compositio creati » handelt [5]. Wir dürfen aus der außerordentlich komplizierten Abhandlung nur die Hauptresultate erwähnen. Von allen kreatürlichen Kompositionen ist jene, die Boethius De hebdomadibus mit der Formel « quod est » und « quo est » gelehrt [6], für Alexander die grundlegendste. Allerdings ist die *Realität* dieser Distinctio oder Compositio nicht ohne Scharfsinn entschieden bestritten worden [7]. Das zwingt uns, der Frage unsere besondere Aufmerksamkeit

materiae, ut est anima forma corporis; et est forma compositioni contingens, sicut ex ipsa compositione adveniens, sicut forma universalis 'homo' vel 'humanitas', quae advenit constituto ex anima rationali et corpore.

[1] Ib. n. 33, ad 3: 'Quod est' ... et 'quo est', prout dicunt principia esse cuiusque, non habent esse ut ens, sed sicut entis.

[2] I Sent. d. 8, p. 2, a. 1, q. 2, 168: Creaturae vero compositae sunt ... quia habent esse mixtum ex actu et potentia.

[3] Ib.: Tertia differentia (entis et esse) est in omni creato: quia enim omne, quod est praeter Deum, accipit esse aliunde.

[4] Ib. ad 1.

[5] Summa theol. II, p. 1, inquis. 1, tr. 2, q. 2, tit. 2 (Quaracchi 1928) n. 56-62.

[6] Ib. n. 56.

[7] Vgl. V. Sinistrero, La distinzione fra essenza ed esistenza in A. di Hales. Riv. Fil. Neosc. 22 (1930) 62-72.

zu widmen. Es liegen faktisch zahlreiche Mißverständnisse vor, die wir durch eine genauere Beschreibung beheben möchten:

1. Nach Alexander von Hales selbst gehört jene Compositio in die Klasse der *wahren Kompositionen:* « quae verae dicuntur compositiones », im Gegensatze zu den bloß potentiellen Zusammensetzungen, in denen ein Ganzes nur aus potentiellen Teilen besteht [1].

2. Jene boethianische Compositio von « quod est » und « quo est » ist in den kreatürlichen Dingen der Reihenfolge nach *früher* als jede andere, früher auch als jene von Materie und Form, die Alexander bekanntlich, im Gegensatze zu den Thomisten, allen Kreaturen, den geistigen und körperlichen, zuschrieb: « Dicendum, quod communior est et prior naturaliter compositio ex 'quo est' et 'quod est' quam materiae et formae, sicut iam dictum est. » [2] Daher kann er dann anderwärts, wieder in Anlehnung an Boethius, sagen: Auch wenn jene Philosophen recht hätten, die da behaupten, Engel [3] und Menschenseele [4] wären nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, so wären sie doch aus « quo est » und « quod est » zusammengesetzt und würden sich dadurch von Gott unterscheiden.

3. Jene Compositio von « quo est » und « quod est » ist daher auch *tiefer* als jede andere, auch als die von Materie und Form. Denn auch in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen sind die Form für sich und die Materie für sich als solche, d. h. als Bestandteile wieder aus « quo est » und « quod est » zusammengesetzt [5], denn auch sie, d. h. die Form für sich und die Materie für sich, haben ihr Sein « effective » von Gott [6]. So konnte Alexander mit Recht und ohne Selbstwiderspruch sagen, die berühmte Compositio von « quo est » und

[1] Ib. n. 58. [2] Ib. n. 60.

[3] Summa theol. II, p. 1, inquis. 2, tr. 2, q. 1, a. 2, n. 106: Ad quod dicendum quod, licet secundum quosdam philosophos intelligentia, quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum, quod sit compositum ex materia et forma. Quod si aliquibus videbitur, quod sit forma per se ens sine materia, habebit compositionem ex 'quo est' et 'quod est'.

[4] Ib. inquis. 4, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. 2, c. 1, n. 328.

[5] Ib. II, p. 1, inquis. 1, tr. 2, q. 2, tit. 2, n. 60: Ad obiectum autem in contrarium dicendum quod, licet materia et forma et quod ex iis extendatur ad omnia, nihilominus tamen alia compositio ('quo est', 'quod est') est universalior, quia se extendit secundum quemdam modum ad ea quae sunt formae vel quae sunt materiae, secundum quem modum non dicimus materiae et formae esse in forma vel esse in materia.

[6] Ib. n. 59.

« quod est » sei in « formis secundum seipsas acceptis, ubi non invenitur compositio materiae et formae »[1]. Wir betonen : ohne Selbstwiderspruch ; denn Alexander verleugnet damit seine Theorie nicht : jedes Geschöpf besteht aus Materie und Form. Er behauptet nur : der Form für sich und der Materie für sich kommt noch die weitere Compositio von « quo est » und « quod est » zu. Er führt also die letzte physische Compositio noch auf eine *metaphysische* zurück. Das ist wichtig und löst manche Einwände, die man gegen die Realität unserer Compositio ins Feld führte[2]. Ganz logisch sagt Alexander, die Einheit des « quo est » und « quod est » sei inniger als die von Materie und Form, und das eine könnte von dem anderen ausgesagt werden[3] ; denn das « quo est » und « quod est » in ein und derselben Form oder Materie ist doch sicher inniger geeinigt als Materie und Form, die nur in einem Dritten übereinkommen. Deshalb können sie auch voneinander ausgesagt werden, während die Materie nie die Form, und die Form nie die Materie ist. Folgt daraus die reale Identität von « quo est » und « quod est » ? Keine Rede ! Denn die Innigkeit der Vereinigung zweier bestätigt ihre Verschiedenheit und die reale Verschiedenheit zweier hängt nicht von der Innigkeit ihrer Vereinigung, sondern von der Verschiedenheit der Komponenten ab. Weil ferner das « quo est » und « quod est » als Komponenten ein und derselben Form oder Materie angehören, kann Alexander logisch sagen : Diese Compositio ist nicht aus Fremdem, « ex aliis », wie die physische aus Materie und Form im physischen Suppositum[4]. Ferner, weil unsere Compositio eine metaphysische ist, wodurch noch nicht das Naturding schlechterdings entsteht, wird sie von Albert und Alexander eine compositio « secundum rationem » genannt, im Gegensatze zur physischen Konstitution des Suppositums[5].

[1] Ib. n. 58.

[2] Vgl. V. Sinistrero, a. a. O. 69 f.

[3] Ib. n. 60 : Praeterea, maioris unitionis sunt 'quo est' et 'quod est' quam materia et forma : unum enim de altero dicitur ; quod non est reperire in materia et forma.

[4] Summa theol. I, p. 1, inquis. 1, tr. 1, q. 3, c. 3, n. 33 ; II, p. 1, inquis. 1, tr. 2, q. 2, tit. 2, c. 3, a. 1, n. 59.

[5] II, n. 58, ad 1 : Sunt enim quaedam compositiones secundum rationes, quaedam vero in esse simpliciter. Zu den ersten rechnet Alexander mit Albert die von « quo est » und « quod est ». Daraus zog man den Schluß : also ist die Distinctio von « quo est » und « quod est » eine rein logische, « secundum rationem ». Dieser Schluß ist unseres Erachtens ganz irrig, wie das « esse simpliciter » schon andeutet. Vgl. Sinistrero, a. a. O. 69.

Alles das spricht gar nicht für den bloß logischen Charakter des « quo est » und « quod est ».

4. Endlich ist nach Alexander jene Distinctio von « quo est » und « quod est » die *allgemeinste*, « communior » [1], so allgemein, daß sie selbst auf Gott Anwendung findet. Aber in Gott sind « quo est » und « quod est » identisch, in allem anderen bilden sie eine « Compositio », und zwar die absolut erste, die Gott und Geschöpf scheidet, also die eigentliche *Wurzeldifferenz* [2].

So Alexander. *Bonaventura* ist etwas zurückhaltender. Doch gibt auch er dieser Compositio den Primat vor jener von Materie und Form, die er jeder Kreatur zuerteilt [3].

Formell und ausdrücklich sprechen Alexander und Bonaventura nicht von einer Distinctio essentiae und existentiae. Aber sachlich bedeutet das « quod est » und « quo est », dessen Identität in Gott die absolute Wesenseinfachheit begründet und dessen Differenz in den Kreaturen, weil sie die Existenz empfangen haben, die erste, tiefste Compositio realis begründet, nichts anderes als die Realdistinctio von Essenz und Existenz in jedem kreatürlichen Wesen [4].

Johann von Rupella († 1245) räumen wir einen eigenen Platz ein, nicht bloß, weil er Alexanders Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl war und seine literarische Tätigkeit noch in die voralbertinische Zeit fällt, sondern weil er in der ersten Franziskanerschule der einzige war, der in den geistig kreatürlichen Wesen — Seele, Engel — jede Compositio von Materie und Form entschieden ablehnte [5]. Das hat ohne Zweifel einen Einfluß gehabt auf eine noch stärkere Betonung der Distinctio von Essenz und Existenz in den Kreaturen. Faktisch haben wir bei Rupella ein « quod est » und « quo est », das, mit ausdrück-

[1] II, n. 60.

[2] II, n. 61 : In Primo enim est reperire « quod est » et « quo est », licet non secundum rationem compositionis ; descendit ergo ab identitate omnimoda eius « quod est » cum eo « quo est » differentia prima huius ab illo.

[3] II Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 (Quaracchi 1885) 89-91 ; dist. 17, a. 1, q. 2, 413-416. Daselbst sagt er, für die Sache genüge das « quod est » und « quo est » noch nicht ; es müsse die Compositio von Materie und Form noch hinzukommen.

[4] Alexander von Hales bestätigt unsere Interpretation prägnant mit folgenden Worten : Quod conveniat omni creaturae videtur ... eo, quod nullum creatum est sua essentia nec a se habet esse, sed aliunde dependet ; ergo in creatura omni « quo est » et « quod est » differunt (II, n. 59).

[5] Summa de Anima I, ed. Domenichelli (Prato 1882) xi u. xiii.

licher Berufung auf Boethius [1], nur in *Gott* absolut identisch ist, kraft seiner absoluten Wesenseinfachheit [2]. Dagegen ist das gleiche « quod est » und « quo est » bei Rupella eine entitative « Compositio » im Sinne von « *partes essentiales* » eines jeden kreatürlichen Seins, weil es Kreatur ist, d. h. von Gott empfangenes Sein besitzt [3]. Es ist in den geistigen Kreaturen die *einzige Compositio*, die sie von Gott unterscheidet, da sie ja absolut einfach sind, und die auch das Geistiggeschöpfliche vom Körperlichen unterscheidet, da in diesem noch Materie und Form hinzukommen [4].

Aber welchen Sinn gab Rupella seinem « quo est » und « quod est » ? Das ist der springende Punkt. Zum voraus ist zu bemerken, daß auch bei ihm, wie bei Alexander von Hales, die Formel verschiedene Bedeutungen hat. Doch welchen Sinn gibt er ihr als Grundunterschied zwischen Gott und Kreatur ? Die Antwort ist nicht so leicht. In etwa wegleitend ist die Tatsache, daß Rupella selbst öfters statt « quo est » und « quod est » die Formel « essentia » und « ens » setzt [5]. Welchen Sinn gibt er der « essentia », welchen dem « ens » ?

α) « *Essentia* » : Meint er damit die im Singulären *aktualisierte* Wesenheit, oder aber nur — so hat man ja die ganze Franziskanerschule charakterisiert [6] — die abstrahierte allgemeine Wesenheit ? Ich halte letztes heute noch für absolut unhaltbar, denn erstens : keine abstrahierte Wesenheit ist als solche ein immanenter Teil des physisch Singulären ; nun betrachtet aber Rupella das « quo est » und « quod est », d. h. « essentia » und « ens », als « partes essentiales » des real

[1] Ib. I, XIII, p. 119.

[2] Ib. I, XXIII : Proprie vero et absolute simplex est, in quo non est compositio materiae et formae nec differentia eius « quod est » et « quo est », ut Deus.

[3] Ib. I, XIII, p. 120 : Sic ens creatum (cum) non sit ens nisi ab alio, quod est principium primum et per illud, a quo dependet, apparebit, quod differt in eo « quod est » et « quo est », (scl.) ens et essentia.

[4] Ib. I, XXIII, p. 134 : Communiter dicitur simplex in comparatione et secundum se quodammodo simplex ut spirituales substantiae, quae comparatione elementorum simplicia dicuntur et etiam in se quodammodo. Non enim habent compositionem quae est ex materia et forma ; habent tamen compositionem eius « quod est » et « quo est ». Proprie et absolute simplex est, in quo non est compositio materiae et formae, nec differentia eius « quod est » et « quo est », ut Deus. Vgl. XLIII, p. 187.

[5] Ib. I, XIII, p. 119 s.

[6] ROLAND-GOSSELIN O. P., Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin, 167 f.

Existierenden, und zwar analog wie Materie und Form. Zweitens sind « quo est » und « quod est » = essentia — ens nach Rupella von Gott erschaffen, ja sogar allein von Gott aus nichts, « ex nihilo », hervorgebracht [1]. Kein Mensch wird das von der abstrahiert allgemeinen Wesenheit sagen. Drittens besteht zwischen abstrahierter Wesenheit und dem Singulären allerdings ein Realunterschied. Aber nie entsteht aus beiden zusammen eine Compositio realis. Nun aber bilden « essentia » und « ens » nach Rupella eine reale Compositio, ja sogar die erste, die in der Kreatur überhaupt ist [2]. Und viertens ist diese Compositio so eminent, daß sie einerseits Gott und Kreatur, anderseits kreatürlich Geistiges und Körperliches unterscheidet, wie wir oben hörten. Kein Zweifel, Rupella meint mit dem « quo est » die aktualisierte Wesenheit !

β) Was meint er mit dem « quod est » oder « *ens* » ? Ist es wirklich identisch mit Suppositum, ähnlich wie Boethius es gefaßt hatte ? [3] Wir leugnen nicht, daß Rupella dann und wann so zu reden scheint. Das kommt daher, weil die Kreatur erst im Suppositum existierend wird. Wer aber Rupellas Texte genau analysiert, entdeckt bald, daß das « quod est » oder « ens » nicht das Suppositum bedeuten kann, sondern nur die *Existenz*, denn erstens nennt Rupella das « quod est » oder « ens » einen essentiellen Teil des Gewordenen. Nun ist aber das Suppositum nie eine pars essentialis eines Dinges, sondern es setzt die Dingnatur schon voraus ; zweitens ist nach Rupella das « quod est » oder « ens » ein Teil (pars) des Gewordenen. Dagegen ist das Suppositum immer das Ganze (totum).

Nach der natürlichsten Interpretation treten hier Essenz und Existenz als die zwei Korrelativa einander gegenüber in dem Sinne : Das Geschöpf ist seiner Natur nach eine gewordene Wesenheit, d. h. ein Wassein, das die Existenz von Gott empfing, weil es nicht aus sich selbst seiend ist : « Est ergo in qualibet creatura ens 'quod est' scl. ipsum ens differens ab eo 'quo est', scl. sua essentia : quia cum sit ens per

[1] Ib. I, XIII, p. 120 s. : Alio modo dicuntur partes essentiales materia et forma et hae partes solum inveniuntur in illis, quae a Deo sunt de aliquo, non autem in his, quae a Deo sunt de nihilo . . . Dicendum ergo est quod spiritualia ut anima spiritualis compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt « quod est » et « quo est », quae sunt a Deo et de nihilo, et non habent compositionem, quae est ex materia et forma.

[2] Ib. u. I, XXIII, p. 134.

[3] Vgl. ROLAND-GOSSELIN O. P., a. a. O.

participationem, non est ens sua essentia. »[1] Rupella bestätigt mit diesen Worten selbst das, was wir oben sagten.

Unsere Darstellung der ersten Franziskanerschule weicht wesentlich von jener Roland-Gosselins und anderer ab. Aber wir haben sie Punkt für Punkt begründet. Sachlich ist die Schule eine sehr *entschiedene Verteidigerin der Realdistinctio,* die sie in manchen Punkten klarer, präziser und korrekter aufgefaßt hat als Albert. Wie in anderen Fragen, folgt sie auch da Hugo von St. Victor, der boethianische Gedanken weiter entwickelte. Der Entwicklungsgang ist ziemlich klar verfolgbar. Mit seinem « quod est » und « ens » wollte Boethius vorerst nur den Unterschied zwischen dem real existierenden Suppositum als Kategorialding und dem ens transcendentale hervorheben. Da das letztere als ens imparticipatum nur in Gott verwirklicht ist, von dem jedes Kategorialding als ens participatum sein Sein empfangen hat, lag in dem Suppositum oder « quod est » schon virtuell die Distinctio von Essenz und Existenz als *Partizipierendes* und *Partizipiertes* enthalten. Hugo hat diese Distinctio bereits aus Boethius herausentwickelt und in der Franziskanerschule treten Essenz und Existenz klarer als die *zwei Wesenskomponenten* jedes kreatürlichen Dinges auf, deren Compositio die Kreatur und Gott grundlegend unterscheidet.

Albert der Große († 1280) ist, wie in vielen anderen, auch in dieser Frage das « Sorgenkind » der Interpreten. Wie im tiefen, wilden Bergsee die zahllosen Sturzbäche rauschend den Schutt ablagern und den Seespiegel trüben, so kommt Albert bei der Unmasse des Materials, das ihm gleichsam unter der Hand zusammenfließt, in einer großen Frage selten zu einer lückenlos abgeklärten Stellungnahme.

Bemerken wir gleich eingangs, daß auch er das « quod est » und « quo est » in ganz verschiedenem Sinne nimmt. Das sagt er in seiner später verfaßten Summa Theologica ausdrücklich selber. Bald bedeutet das « quod est » die Wesenheit des Dinges, dem gegenüber das « quo est » als das effektiv Bewirkende steht. Bald wieder bezeichnet das « quod est » die Substanz, die in der Natur, im Gegensatz zum Akzidens, allein wirklich ist [2]. Wohl zu beachten ist weiter, daß alle großen Scholastiker nicht bloß in der logischen Ordnung von « Abstractum » und « Con-

[1] Ib. I, XIII, p. 119.

[2] Summa theologica, p. II, tr. 1, q. 3, membr. 3, a. 2, ed. BORGNET, v. 32 (Paris 1895) 36.

cretum » reden, sondern auch in der real-physischen. Häufig, besonders wenn sie von der Trinität reden, stellen sie die Wesenheit und das Suppositum ein und desselben real existierenden Dinges als Abstractum und Concretum einander gegenüber, und zwar im Sinne eines « quod est » und « quo est »[1]. Sie sagen auch, und mit Recht, daß nur in der Kreatur Natur und Suppositum real verschieden seien. Und zwar ruht diese Realdistinctio auf jener von Wesenheit und Existenz. Alles das sind auch heute noch thomistische Auffassungen !

Beide Entwicklungslinien, diejenige von Boethius bis zur Franziskanerschule und jene von Avicenna bis und mit Wilhelm von Paris, üben auf Albert einen mächtigen Einfluß aus. Aber der Einfluß ist in den zeitlich früher und später abgefaßten Werken Alberts verschieden. Weil seine Summa Theologica nachweisbar nach 1270, also nach den Hauptwerken seines Schülers Thomas verfaßt ist, fällt sie für unseren Zweck weniger in Betracht. Wegleitend mag weiter sein, daß Albert unsere Frage allda berührt, wo er die absolute Einfachheit (simplicitas) der göttlichen Wesenheit der nur relativen Einfachheit der geistig-kreatürlichen Substanzen — der Seele und Engel — gegenüberstellt. Albert ist ein scharfer Gegner der platonisch-augustinischen Compositio von Materie und Form in der Seele und den Engeln. Aber nie und nirgends gibt er zu, daß das *geschöpfliche Geisteswesen* ohne jede Compositio sei[2]. Es ist *zusammengesetzt* aus einem « *quod est* » und « *quo est* ».

Versuchen wir, durch Beantwortung zweier Fragen etwas Klarheit in Alberts verworrene Stellung zu bringen. Erstens : Wie hat er die Gedankengänge des Boethius weiter ausgebaut ? Zweitens : In welchem Sinne hat er Avicennas Ideen weiter entwickelt ?

[1] Vgl. dazu THOMAS, Summa theol. I, 39, 4 u. 5 ; ALEXANDER VON HALES, Summa theol. I, p. 2, inquis. 2, tr. 1, q. 1, a. 4, n. 348 (Quaracchi 1914) ; BONAVENTURA, I Sent. d. 23, a. 1, q. 3 (Quarrachi 1882) 408-410.

[2] Als Hauptquellen seien erwähnt : Summa de creaturis, p. I, tr. 1, q. 2, a. 5 ; tr. 4, q. 21, a. 1 ; p. II, tr. 1, q. 7, a. 3 (v. 34, 35). Sententiae : I d. 2, a. 13 (v. 25) ; d. 8, a. 15, 22 u. 25 ; d. 42, a. 9 (v. 26) ; II d. 2, a. 2 (v. 27) ; d. 3, a. 4. De natura et origine animae, tr. 1, c. 8 (v. 9). De intellectu et intelligibili, I, tr. 1, c. 6 (v. 9). De veritate intellectus, c. 7 (v. 9). In XI Metaph. tr. 2, c. 7 ; tr. 2, c. 19 u. 39 (v. 6). De causis et processu universitatis, I, tr. 1, c. 8 (v. 10) ; II, tr. 1, c. 3, 18-19 ; tr. 2, c. 7, 18-19 ; tr. 4, c. 5. Summa theologica, p. I, tr. 4, q. 19-20 (v. 31) ; p. II, tr. 1, q. 3, membr. 3, a. 2 (v. 32) ; tr. 4, q. 13 ; tr. 12, q. 70, membr. 1 (v. 33).

I. Zeitlich hat *Boethius* früher auf Albert eingewirkt als Avicenna. In der Summa De creaturis, seinem frühesten Werke, das er, wie auch Grabmann und Pelster bestätigen, vor der Pariser Lehrtätigkeit, somit vor den Sentenzen verfaßt hat — 1246 war es sicher fertiggestellt — kommt überhaupt nur Manlius Boethius zum Worte. Aber schon in diesem Erstlingswerke tritt eine gewisse, wenn auch schwankende Lehrentwicklung zutage. Zwei Thesen bleiben indessen immer dieselben : Seele und Engel, also die kreatürlichen Geistwesen, sind nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ; sie sind aber ihrer Natur nach nicht so einfach wie Gott. Sie sind vielmehr zusammengesetzt aus « quod est » und « quo est » : « Dicendum, quod angelus est substantia composita, et tamen non est ex materia et forma, sed est substantia composita, sicut substantia, quae habet in se plura, scl. esse 'quod est' et esse 'quo est'. » [1]

Welchen Sinn gab er dem « quod est » und « quo est » ? Anfänglich sicher keinen anderen als Boethius selbst, den er fortwährend zitiert. Jede Kreatur, und daher auch die geistige, ist zusammengesetzt aus Natur und Suppositum [2]. Diese Auffassung kehrt auch in den späteren Werken mit Berufung auf Boethius wieder. So in den Sententiae [3], De causis et processu universitatis [4] und selbst in der Summa Theologica [5]. Parallel mit dieser Auffassung läuft eine andere Interpretation des Boethius, die jener Hugos von St. Victor und der Franziskanerschule entspricht. Wir betonen : Albert selber nennt sie schon in seinem Erstlingswerke eine andere Erklärung : « secundum alium . . . intellectum ». Darnach ist jedes kreatürliche Wesen, auch das geistige, Gott gegenüber als Ursache zusammengesetzt aus dem « Wassein » und dem « Dassein » : « ut sit » und « ut sit aliquid determinatum in speciebus » [6]. Hier ist offenbar die Rede von der Realdistinctio zwischen Wesenheit

[1] Summa de creaturis, p. I, tr. 4, q. 20 (34, 459) ; p. II, tr. 1, q. 7, a. 3 (35, 100-103).

[2] Ib. tr. 1, q. 2, a. 5 (34, 334) : Et hoc praecipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturae, cuius est suppositum illud. Ib. tr. 4, q. 21, a. 1 (34, 643).

[3] I Sent. d. 2, a. 13 (25, 69).

[4] II, tr. 2, c. 18 (10, 505).

[5] p. II, tr. 4, q. 13, membr. 1 (32, 160).

[6] Summa de creaturis, p. I, tr. 4, q. 21, a. 1 ad 4 (34, 465 s.) : Secundum alium tamen intellectum, ut supra dictum est, tunc participat actu primae causae ut sit, actu vero secundae causae ut sit aliquid determinatum in speciebus.

und Existenz. Und ganz im Sinne Alexanders von Hales und Rupellas sagt er, daß sowohl die Menschenseele [1] als auch der Engel [2] aus *Wesensprinzipien* (ex principiis essentialibus) zusammengesetzt seien, was er von Wesenheit und Suppositum nie hätte sagen dürfen. Von den aristotelischen Sphärenintelligenzen redend, wendet er auch auf sie diese Compositio an, weil sie kreatürlich sind [3]. Mit Alexander von Hales warnt auch er, daß die beiden Wesensprinzipien nicht im Sinne von zwei Wesenheiten ein und desselben zu fassen sind, sondern als zwei verschiedene Realitäten ein und derselben Wesenheit : « Sed unam (naturam) duplicem secundum duplex esse » oder noch besser : « duplex esse in essentia una » [4]. Der tiefste Grund aber, den Albert für diese Zusammensetzung in jeder Kreatur angibt, ist immer derselbe : Das *Geschöpf hat empfangenes Sein* und aus Empfangendem und Empfangenem entsteht eine Compositio : « Omne quod est citra primam substantiam est recipiens a substantia prima : recipiens autem et receptum dicunt quandam compositionem. » [5] Das ist auch der tiefste Grund, warum Gott, weil er das Sein selbst ist, einzig und allein das Bonum essentiale genannt wird [6].

Fassen wir das Gewonnene kurz zusammen. Alberts methodische Eigenart tritt auch hier klar zutage. Den ganzen Entwicklungsgang der boethianischen Richtung verfolgend, nimmt er zwei verschiedene Resultate in seine Synthese auf, ohne sie genauer zu unterscheiden. Eines ist ihm sicher, und darin stimmt er mit allen Vorgängern der gleichen Entwicklungslinie überein : kein kreatürliches Wesen, auch nicht das geistige, ist so einfach wie Gott ; es ist jedes vielmehr in seiner Natur zusammengesetzt. Zweitens ist diese grundlegende Compositio nicht die von Materie und Form, sondern von « quod est » und « quo est ». Drittens hat diese Compositio bei ihm bald den Sinn der Realunterscheidung von Natur und Suppositum, bald wieder von

[1] I Sent. d. 8, a. 25 (25, 257) : Consentio in hanc partem, quod anima sit composita ex principiis essentialibus, quae sunt quod est et esse, sed non ex materia et forma.

[2] II Sent. d. 3, a. 4 (27, 68) : Mea opinio semper fuit, quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma. Dasselbe später in der Summa theol., p. II, tr. 12, q. 70, membr. 1 (33, 21).

[3] De causis et processu universitatis II, tr. 2, c. 7 (10, 489) ; ib. I, tr. 4, c. 5 (10, 418 s.) ; II, tr. 1, c. 3 (10, 437 s.) ; tr. 4, c. 5 (10, 576 s.).

[4] In Metaph. XI, tr. 2, c. 19 (6, 642).

[5] Ib. [6] Ib. c. 39 (6, 674).

Wassein und Dassein, also Essenz und Existenz. Daß die Compositio von Natur und Suppositum jene von Wesenheit und Existenz noch als frühere, tiefere voraussetzt, darüber ist sich Albert wohl nie ganz klar geworden.

II. Endlich der Einfluß *Avicennas* auf Albert den Großen. Zeitlich später als Manlius Boethius, hat Avicenna mit seinem aristotelischen ens necessarium und potentiale auf Albert vertiefend eingewirkt. Dagegen hat Albert seinerseits die Theorie Avicennas in einem wichtigen Punkt korrigiert.

Erst nach der Abfassung der Summa De creaturis, aber schon in den 1249 vollendeten Sententiae Alberts macht sich Avicennas Einfluß geltend. Wie früher erwähnt wurde, hat Avicenna aus dem Unterschiede des ens necessarium und ens potentiale die Identität von Wesenheit und Existenz in Gott und die Verschiedenheit in den Kreaturen erschlossen. Darnach läßt sich das erste Auftreten des großen arabischen Philosophen bei Albert bezüglich unserer Frage noch näher bestimmen. Schon in I Sent. d. 8, a. 22 werden Boethius und Avicenna mit Namen nebeneinander zitiert [1]. Aber bereits in dem vorhergehenden Art. 15, wo die Existenz des ens potentiale als ein *Akzidens* bezeichnet wird [2], ist Ibn Sînas Einfluß unverkennbar. Der allererste Einfluß Avicennas auf Albert dürfte sich also in der ersten Pariser Lehrtätigkeit (1245-48) geltend gemacht haben.

Wie wir soeben sagten, bezeichnet Albert mit Avicenna die Existenz des ens potentiale als « Akzidens ». Das legt uns nahe, gleich von der *Korrektur* zu reden, welche Albert an Avicennas Theorien vorgenommen hat. Wir haben früher von einer fatalen Verwechslung des accidens logicum mit dem accidens praedicamentale bei Avicenna gesprochen. Moses Maimonides und Wilhelm von Paris hatten den gleichen Irrweg betreten. Allen dreien tritt Albert indirekt entgegen, schon in den Sentenzen, dann in De causis et processu universitatis, und später in der Summa Theologica. Die Existenz der Kreatur ist wohl ein *accidens logicum*, d. h. weil die Kreatur ein ens potentiale ist, kann das Dasein ihr innesein und nicht innesein : « accidens dicitur, quod contingit inesse et non inesse » [3]. Daher kann von der

[1] I Sent. d. 8, a. 22 ad 1 (25, 251).

[2] I Sent. d. 8, a. 15 (25, 242) : Omne enim ens creatum fuit in potentia et potuit non esse quantum ad potentiam causae efficientis et ideo dicitur accidens.

[3] I Sent. d. 8, a. 15 (25, 242).

Kreatur, weil sie das Dasein von einem anderen hat, die Doppelfrage gestellt werden : ob sie sei, « an est », oder ob sie nicht sei, « an non est ». Nur Gott ist notwendig das Sein selbst und deshalb ist nur in ihm das « quod est » und « quo est » absolut dasselbe, « idem penitus » [1]. Dagegen gibt es kreatürliche Existenzen, die substantiell sind [2]. Albert läßt in dieser Frage an Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Schon die obige Definition vom Akzidens : « inesse et non inesse », ist nur auf das accidens logicum anwendbar. Er schließt somit das accidens ontologicum vom Problem kategorisch aus.

Vertiefend nannten wir Avicennas Einfluß auf Albert. Das ist insofern wahr, als Albert das Problem mehr und mehr auf *Akt* und *Potenz* zurückzuführen sucht. Man konstatiert allerdings auch hier bei Albert ein gewisses Schwanken. Die Frage, worin denn eigentlich diese tiefste, grundlegendste Compositio des Geschöpfes, auch des geistigen, zum Unterschiede von Gott bestehe, macht ihm Kopfzerbrechen. Das fühlt man sehr gut heraus, wenn er die bekannte Distinctio von « quod est » und « quo est » eine Compositio « secundum rationem » nennt im Gegensatze zur Compositio « secundum rem ». [3] Diese Unterscheidung finden wir übrigens auch bei Alexander von Hales [4]. Damit hat aber Albert durchaus nicht eine bloß logische Distinctio im Auge. In dem Fall vermöchte sie ja Gott und Kreatur nicht zu unterscheiden, was Albert und Alexander von Hales überall betonen. Für Albert handelt es sich dabei nur um den Unterschied zwischen *metaphysischer* und *physischer* Compositio. Wie er selber bemerkt, will er betonen, daß die Abhängigkeit der Kreatur von Gott in Gott nichts setze. Und das ist wahr. Aber in der hervorgebrachten Kreatur selber hat diese Abhängigkeit von Gott eine reale Grundlage [5]. Die Abhängig-

[1] De causis et processu universitatis I, tr. 1, c. 8 (10, 377) : Omne enim quod ex alio est, aliud habet esse et hoc quod est ... Quod autem esse habeat in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse quod est in effectu. Hoc ergo quod est, ab alio habet esse et illud quod est, et sic esse hoc modo accidit ei, quia ab alio sibi est ; et ideo in ipso quaeri potest an est, an non est.

[2] Summa theol., p. I, tr. 4, q. 19, membr. 3 (31, 129-130).

[3] Ib. p. II, tr. 1, membr. 3 (32, 29).

[4] Summa theol. II, p. 1, inquis. 1, tr. 2, q. 2, tit. 2, n. 58.

[5] De causis et processu universitatis II, tr. 1, c. 18 (10, 463) : Sed tamen istae habitudines non fundantur in ipso (Deo), sed in aliis, nullam suae simplici-

keit der Kreatur von Gott belastet sie mit einer Compositio in dem Sinne, daß jedes real existierende kreatürliche Sein zwar Akt ist, weil es existiert, aber zugleich in Potenz, weil es von der ersten Ursache das Sein erhielt und abhängig ist. Die Compositio von « quod est » und « quo est » im Sinne von Akt und Potenz wendet Albert auf alle kreatürlichen Wesen an : auf die erste, höchste aristotelische Sphärenintelligenz [1], auf die Engel [2], die menschliche Seele [3], überhaupt auf alles, was nicht immer tätig ist wie Gott, der actus purus, sondern bald tätig, bald nicht tätig, bald aktiv, bald nur passiv sich verhält [4]. Das gesamte Reich der aktiv-passiven Tätigkeiten und aktiv-passiven Fähigkeiten der kreatürlichen Wesen führt Albert schließlich auf die Zusammensetzung von Akt und Potenz des kreatürlichen Wesens im Sinne des « quod est » und « quo est » zurück. Daraus weht tiefer aristotelischer Geist, den Avicenna mit seinem ens necessarium und potentiale in Albert geweckt hat.

Albert vermochte das Problem nicht in jeder Hinsicht abzuklären. Ohne Zweifel ist er sachlich ein Verteidiger der Realdistinctio von Wesenheit und Existenz. Das erhellt daraus, daß nach ihm erstens jedes kreatürliche Sein, im Gegensatz zu Gott, seiner Natur nach aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist ; daß er zweitens die Lehre Avicennas, der formell von der Realdistinctio von Essenz und Existenz gesprochen, mit der erwähnten Korrektur zur seinigen macht ; daß er drittens das « quod est » und « quo est », das die Kreatur von Gott grundlegend unterscheidet, ganz im Sinne der Franziskanerschule, auch mit Wassein (essentia) und Dassein (existentia) wiedergibt, und daher viertens das « quod est » und « quo est » als principia essentialia des zusammengesetzten Geschöpfes betrachtet. Verwirrend aber ist und bleibt bei

tatis faciunt diminutionem : sed hoc verum est, quod habitudines esse creati in ipso esse creato fundantur. I Sent. d. 2, a. 13 (25, 68 s.) : Tamen quia creatum est, de necessitate ponit habitudinem ad creantem : et haec habitudo aliquid est in ipso, licet sit respectu alterius ; unde haec habitudo cum ente creato facit concreationem et compositionem.

[1] De causis et processu universitatis II, tr. 2, c. 7 (10, 489).

[2] Summa de creaturis, tr. 4, q. 21, a. 1 (34, 463-465).

[3] De intellectu et intelligibili I, tr. 1, c. 6 (9, 487) : Unde licet nos in natura animae ponamus aliquid potentiale et aliquid, quod est actus illius, non tamen possumus dicere, quod potentiale, quod est in ipsa, materia prima sit. Dasselbe de unitate intellectus, c. 7 (9, 471).

[4] De intellectu et intelligibili, l. c. ; de natura et origine animae, tr. 1, c. 8 (9, 395) ; in Metaph. XI, tr. 2, c. 19 (6, 641).

Albert, daß er die beiden Distinktionen zwischen Essenz-Existenz und Natur-Suppositum nicht zu unterscheiden vermochte. Ihm schwebt immer der boethianische Gedanke vor : was in der Wirklichkeit existiert, ist immer das « Suppositum », also sind Existenz und Suppositum dasselbe. In Wahrheit setzt die Distinctio von Natur und Suppositum die andere von Essenz und Existenz noch voraus. Sein Schüler Thomas wird die Frage völlig klären.

c) Thomas von Aquin und die Realdistinctio

Jahrhunderte lang hat der Kampf um die Frage getobt : war Thomas ein Freund oder Gegner der Realdistinctio. Bände sind darüber geschrieben worden. Indes hat doch wohl schon *Franz Suárez*, der größte Gegner, herausgefühlt, welcher Partei der Aquinate angehörte. Wir haben das schon früher angedeutet. Indem er die verschiedenen Ansichten aufzählt, sagt er von der thomistischen : « Prima est, existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistae. »[1] Leider hat schon er in die Frage einen völlig irrigen Sinn hineingetragen, der dann Erbteil zahlloser philosophischer Handbücher wurde und der schließlich den ganzen gegnerischen Beweis auf ein Sophisma elenchi aufbaute. Unsere Distinctio ist, richtig aufgefaßt, keineswegs eine Unterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz als « res quaedam », oder, wie Suárez anderwärts noch klarer sagt, wie zwischen *zwei Dingen*, « ita ut sint duae res »[2]. Das reale « Ding » entsteht ja erst aus « essentia » und « existentia ». Unsere Distinctio ist vielmehr nur eine Unterscheidung zwischen *zwei* verschiedenen *Realitäten desselben Dinges*, ähnlich wie zwischen Materie als Potenz und Form als Akt ein und desselben Körpers. Aus dieser irrigen Voraussetzung war es dann freilich leicht, noch den irrigen Schluß zu ziehen : nach den Thomisten sind Wesenheit und Existenz zwei trennbare Dinge. Und daran schließt sich dann gewöhnlich, wie ich es selbst gehört, der geistreiche Ausruf : Freund, wo hast du je eine Existenz ohne Essenz oder eine Essenz ohne Existenz gesehen ? Da arbeitet die Phantasie zu viel, wie schon De Maria S. J. treffend bemerkt hat. Das Problem ist eben ein meta-

[1] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 1, n. 3.
[2] Ib. sect. 6, n. 1.

physisches. Wie soll, so fragen wir, die von der Existenz aktualisierte Wesenheit — ut sic — von der sie aktuierenden Existenz trennbar sein ? Der Widersinn springt in die Augen. Dennoch verhalten sie sich wie Passives und Aktives, analog der Materie und Form, die, obgleich nicht trennbar, dennoch als Potenz und Akt sachlich verschieden sind, wie auch die Gegner der Realdistinctio zugeben müssen. Hier, wie anderwärts, vergaß man das Gesetz : Was sachlich trennbar ist, muß selbstverständlich real verschieden sein ; aber nicht alles, was real verschieden ist, ist trennbar !

Zu Thomas zurückkehrend, zuerst ein Wort über unser *methodisches Vorgehen*. Thomas berührt das strittige Problem an zahllosen Stellen seines gewaltigen Schrifttums. Sie alle berücksichtigen und heranziehen wollen, müßte nicht bloß den Rahmen unserer Arbeit sprengen, sondern wäre überhaupt unmöglich. Eine Auswahl ist daher gegeben. Hüten wollen wir uns vor allem vor jener schlimmsten Methode, die mit ein paar aus dem Zusammenhange losgerissenen Texten wissenschaftliche Thesen beweist. Das ist das berühmte Vorgehen, mit dem man bekanntlich alles beweist und daher nichts. Die Realdistinctio muß im Lichte der organisch aufgebauten, in den verschiedenen Werken konsequent vertretenen thomistischen *Lehrsynthese* gesucht werden. Und da sie angeblich Gott als solchen von jeder Kreatur als solcher unterscheiden soll, muß sie sich in jener Synthese finden, wo der Aquinate ex professo Gott und Kreatur zueinander in Gegensatz treten läßt. Und weil jede Realdistinctio aus sich etwas sachlich Mehrheitliches besagt, müßte Thomas, wenn er Anhänger der Distinctio ist, dem absolut einfachen göttlichen Wesen die Kreatur als etwas ihrer realen Natur nach Mehrheitliches gegenüberstellen. Das ganze Problem spitzt sich also auf die Frage zu : ist die Kreatur ihrer innersten aktuellen Natur nach so einfach wie Gott oder ist sie schon irgendwie zusammengesetzt, also naturnotwendig mit einer realen Compositio belastet ? Weil nun Gott einfach ist, die geistig-kreatürlichen Substanzen aber ebenfalls einfach, weil geistig sind, springt es in die Augen, welche Bedeutung für unseren Beweis die Auffassung des hl. Thomas von der Einfachheit der geistig-kreatürlichen Substanz, Engel, Seele, hat. Sie muß vor allem ausschlaggebend sein !

Damit sind wir von selbst auf jenen Fragenkomplex gestoßen, der in den Werken des hl. Thomas als *Hauptquelle* unserer Beweisführung gelten muß. Es sind Fragen und Stellen, wo Thomas in den

Sententiae, den beiden Summen, den Quaestiones disputatae, den Quodlibeta, Opuscula und Kommentaren ex professo von der *Einfachheit Gottes, von der Natur der geistig-kreatürlichen Substanz* im allgemeinen und jener des *Engels* und der *Seele* im besonderen handelt [1].

Auch bei Thomas gibt es Lehrentwicklungen. Merkwürdigerweise ist das in der vorliegenden Frage nicht der Fall. Der Beweis hiefür liegt in dem berühmten Opusculum *De ente et essentia* [2]. Berühmt ist dieses Werklein nicht bloß wegen seines tiefsinnigen Gehalts. Es ist handschriftlich nachgewiesen, daß es im 15. Jahrhundert mit den beiden Summen ins Griechische übersetzt wurde [3]. Sehr zahlreich sind die Kommentare, durch die es seinen Ruhm in den Jahrhunderten behauptete [4]. Quétif-Echard verlegten seine Abfassungszeit schon in die Kölner Lehrzeit, also vor 1252 [5]. Sicher war es vor 1256 abgefaßt und gehört daher zweifelsohne zu den Erstlingswerken des Meisters [6]. Bereits in

[1] Summa theol. I 3, 4 : utrum in Deo sit idem essentia et esse ; I 3, 7 : utrum Deus sit omnino simplex ; I 50, 2 : utrum angelus sit compositus ex materia et forma ; I 75, 5 : utrum anima sit composita ex materia et forma. Summa contra Gent. I 22 : quod in Deo idem est esse et essentia ; II 52 : quod in substantiis intellectualibus differt esse et quod est ; II 53 : quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia ; II 54 : quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse. I Sent. d. 2, q. 1, a. 1 : utrum Deus sit tantum unus ; a. 4 ; I d. 8, q. 5, a. 1 : utrum aliqua creatura sit simplex ; a. 2 : utrum anima sit simplex. Quaestiones disputatae : De spiritualibus creaturis, a. 1 : utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma ; De Anima, a. 6 : utrum anima sit composita ex materia et forma ; De Potentia, q. 7, a. 2 : utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. De ente et essentia, c. 5 u. 6. Quodlib. II, a. 3 : utrum angelus componatur ex essentia et esse ; a. 4 : Quodl. III, a. 20 : utrum anima sit composita ex materia et forma ; Quodl. IX, a. 6 : utrum angelus sit compositus ex materia et forma. Anal. Post. II, lect. 6. In librum Boethii de hebdomadibus, c. 2.

[2] Über die neuesten Editionen von « De ente et essente » siehe oben S. 20, Anm. 4.

[3] Vgl. Grabmann, Die Schrift « De ente et essentia » und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin, in : Mittelalterl. Geistesleben I (München 1926) 323.

[4] Kommentare verfaßten : Armandus de Bellovisu († 1333), Gerardus de Monte († 1480), Johannes Versorius († 1480), Petrus Crockart (1509 u. 1514), Card. Cajetan († 1534), Raphael Ripa († 1611), Card. Pecci (1882), Emil Bruneteau (1914). Vgl. Grabmann, a. a. O. 318-323.

[5] Scriptores Ord. Praedicatorum I (Paris. 1719) 271 u. 278.

[6] Die Abfassungszeit wird deshalb mit Recht vor 1256 gesetzt, weil Ptolomaeus von Lucca in seinem Werkkataloge die Worte hat : « Tractatus de ente et essentia, quem scripsit ad fratres et socios nondum existens magister. » Bekanntlich wurde Thomas erst 1256 zum Magister promoviert. Vgl. oben S. 20 ; Grabmann, a. a. O. 315 f.

diesem Werklein hat der Englische Lehrer die spätere Lehre über den Grundunterschied zwischen Gott und Geschöpf und die Natur der kreatürlichen Geisteswesen im Gewande derselben Terminologie und mit derselben Präzision und Tiefe der Lehre vorgetragen. Als jugendlicher Gelehrter schon trat er mit einer völlig abgeklärten Ansicht an das große, schwierige Problem heran.

Damit können wir zur genaueren Gliederung unseres eigentlichen Beweisgegenstandes übergehen. Wir möchten gestützt auf die angeführten Quellen zwei Fragen beantworten : erstens, hat Thomas von Aquin das innerste aktuelle Wesen des Geschöpfes als solches für gleich einfach gehalten wie das Göttliche oder aber hält er es, Gott gegenüber, für irgendwie zusammengesetzt, mit einer Compositio belastet ? Und wenn ja, was ist das zweitens für eine Compositio ? Ist es wirklich die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz ? Mit anderen Worten : die erste Frage forscht nach der Existenz, dem Vorhandensein einer Compositio in der aktuellen Natur des Geschöpfes als solchen, die letzte nach der Natur der Compositio.

I. Jede geschöpfliche Substanz ist zusammengesetzt aus « essentia » und « esse »

Ist das reale Geschöpf als solches so einfach wie das Göttliche ? Wir antworten ohne Zaudern mit Nein. Jeder Artikel der angeführten Quellen bestätigt diese Antwort, direkt oder indirekt. Nicht einmal den geistigen Geschöpfen, sagt Thomas schon in seinem Jugendwerklein, kommt die gleiche Wesenseinfachheit zu wie Gott, denn sie sind aus Akt und Potenz zusammengesetzt [1]. Die gleiche Stellung finden wir in der Summa Theologiae, wo er die Compositio von « essentia » und « esse » in der Kreatur der absoluten Wesenseinfachheit Gottes gegenüberstellt [2], dieselbe kategorische Stellung in der Summa contra Gentes : « Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum. » [3] Nicht anders denkt er in « De spiritualibus

[1] De ente et essentia, c. 5, ed. Roland-Gosselin, 34, 4-7 : Huiusmodi autem substantiae, quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas naturae ut sint actus, sed habent permixtionem potentiae.

[2] I 3, 7 (utrum Deus sit omnino simplex) bemerkt Thomas ad 1 : Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud, quam quod quid est.

[3] C. G. II 53 ; II 52 sagt er einleitend : Non est autem opinandum, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae ... quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. — Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud,

creaturis »[1], einer der letzten und reifsten Abhandlungen. Aber wie heißt diese Compositio, die er, im Gegensatz zu Gott, der real existierenden Natur der Kreatur zuerteilt ? Welches ist die Rolle, die sie in seinen Augen spielt ?

Wir werden später genaueren Aufschluß über ihre verschiedenen Benennungen geben. Es genüge vorläufig zu sagen, daß er sie gemeiniglich, wie wir schon oben hörten, eine Compositio von *Wassein* und *Sein*, « essentia » et « esse », « substantia et esse », « quidditas et esse », von *Akt* und *Potenz* nennt. Mit ständiger Berufung auf Boethius nennt er sie auch eine Zusammensetzung von « quod est » und « quo est » oder « ex quo »[2].

Eminent wichtig ist es nun, hier die Rolle zu beschreiben, welche diese Compositio von « essentia » und « esse » bei Thomas spielt. Darauf werden wir alles spätere aufbauen. Und wohl bemerkt, auch in dieser Beschreibung bleibt sich der Aquinate in allen angeführten Quellen unerschütterlich treu. Der Leser möge die Belegstellen, die wir nur summarisch andeuten, eingehender nachprüfen.

In *Gott* sind Wesenheit und Sein bloß *logisch* (ratione) *verschieden*[3]. *Real* sind sie *identisch*. Ohne diese reale Identität von essentia und esse wäre er nicht ein innerlich-notwendiges Sein (necessarium), wäre er nicht das Sein selbst, sondern aus Akt und Potenz und daher compositum ; er wäre nicht die erste Ursache aller Dinge, sondern selbst von einem anderen verursacht, ein causatum und participatum[4]. Kurz, Gott wäre überhaupt nicht Gott. So grundlegend ist diese reale Identität von Wesenheit und Sein in Gott bei Thomas, daß mit dieser These alles steht und ohne sie alles fällt ! Daraus ergibt sich aber auch mit eiserner Folgerichtigkeit : in Gott allein fehlt diese Realcompositio von Essenz und Sein, d. h. alle anderen Dinge sind, weil sie contingent sind, weil sie empfangenes Sein haben, weil sie aus Akt und Potenz sind,

alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

[1] Spir. Creat. a. 1 : Et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum.

[2] Vgl. I 3, 4 ; C. G. II 53 ; I Sent. d. 2, q. 1, a. 1 ; d. 8, q. 5, a. 2 ; Pot. 7, 2 ; De ente et essentia, c. 5.

[3] I Sent. d. 8, q. 4, a. 1 ad 2 : Unde (Deus) per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quod est et aliquid esse nisi per modum significandi vel ratione.

[4] I 3, 4 ; I 75, 5 ; C. G. II 22 ; Quodl. III 20 ; I Sent. d. 8, q. 5, a. 2.

weil sie Geschöpfe sind, real zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein : « Omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia. »[1] So konnte Boethius richtig sagen : Außer Gott, dem Ersten, ist alles zusammengesetzt aus einem « quod est » und « quo est » oder aus « essentia et esse »[2].

Somit beherrscht die Zusammensetzung von Wesenheit und Sein das ganze *geschöpfliche* Reich, weil sie die reale Natur des Geschöpfes als solchen, ihr eigentliches « Geschöpflichsein », im Gegensatz zu Gott, konstituiert. Sie ist nicht identisch mit der Compositio von Materia und Form ; denn diese sind als Akt und Potenz nur die beiden Grundprinzipien des körperlichen Dinges als solchen, das erzeugt wird und vergeht. Dagegen kommt die Realcompositio von Essenz und Sein sowohl den geistigen wie den materiellen Dingen zu ; denn sie teilt das ens commune selbst[3]. Sie kommt also auch der menschlichen *Seele* zu.

Freilich ist die menschliche Seele nicht, wie manche mit Avicebron behaupteten, aus Materie und Form zusammengesetzt[4]. Sie ist, weil geistig, eine wirklich einfache Form. Aber weil geschöpflich und begrenzt, ist sie nicht actus purus wie Gott, und daher zusammengesetzt aus « quod est » und « quo est » oder aus Form und empfangenem Sein, « ex forma et esse participato »[5]. Wie jede geschaffene Form, « sicut omnis forma creata », ist sie « Sein empfangend », und ihr Sein ein « Empfangenes » und somit als « participans esse » und « esse participatum » aus Akt und Potenz oder quidditas und esse bestehend[6]. Diese erste und tiefste Compositio[7] belastet auch den *Engel*, wie alle kreatürlich-geistigen Substanzen, trotz ihrer Immunität von jeder Materie[8]. Auch sie sind nicht reiner Akt wie Gott, sondern aus Akt und Potenz, aus « quidditas » und « esse » oder « quod est » und « esse », weil auch

[1] C. G. II 22.

[2] De esse et essentia, c. 5 ; I Sent. d. 8, q. 4, a. 1 ad 2 ; Q. disp. de Anima, a. 6 ; Spirit. Creat. a. 1 ; Quodl. III 20. Dieser Verweis auf Boethius ist so konsequent, daß wir es unterlassen, alle Stellen herauszuheben.

[3] Quodl. III 20 ; sehr ausführlich hierüber C. G. II 54 : Quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse. Wir werden auf dieses berühmte Kapitel noch zurückkommen.

[4] I 75, 5 ; I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 ; Q. disp. de Anima, a. 6 ; Quodl. III 20.

[5] I 75, 5 ad 4.

[6] I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 ; Quodl. III 20.

[7] Quodl. III 20.

[8] I 50, 2 ; Quodl. II 3.

sie empfangenes Sein haben [1]. Das aber ist allen geistig geschaffenen Substanzen wegen ihrer erhabenen Annäherung an Gott eigen, daß sie nur diese eine einzige Compositio von Essenz und Sein besitzen: « In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae ... forma est 'quod est', ipsum autem esse est actus et 'quo est'. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scl. est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex 'quod est' et 'esse' vel ex 'quod est' et 'quo est'. » [2]

Ehe wir diesen ersten Teil abschließen, sei noch auf jene lichtvolle Synthese hingewiesen, die Thomas in seinem De ente et essentia über die *dreifache Existenzweise der Wesenheit* aufgebaut hat [3].

α) In *Gott* ist die Wesenheit sein Sein selbst, weil seine Wesenheit nichts anderes ist als sein Sein. Daher die Ansicht gewisser Philosophen, Gott hätte keine Wesenheit, weil in ihm die Essenz nichts anderes ist als sein Sein. Folglich gehört Gott in *keine Kategorie* hinein, denn was immer zu einer Gattung gehört, besitzt die Wesenheit außer seinem Sein, weil die Natur der Gattung und Art in allem, was sie umschließt, dieselbe ist, das Sein aber verschieden in dem Verschiedenen ist.

[1] I Sent. d. 8, q. 5, a. 2; C. G. II 52; Spirit. Creat. a. 1.

[2] C. G. II 54.

[3] De ente et essentia, c. 6: His visis patet, quo modo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquis enim est sicut Deus, cuius essentia est ipsummet esse suum; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud, quam esse suum. Et ex hoc sequitur, quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse diversum est in diversis ... Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud essentia quam esse earum, quamvis earum essentia sit sine materia. Unde earum esse non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quidditas earum est absoluta et non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de Causis, quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non autem finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas ... Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia ... Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus etiam esse est receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius ...

β) In den *geistigen Geschöpfen* ist die Wesenheit etwas ganz anderes als das Sein, obgleich sie immateriell ist. Sie besitzen nicht unabhängiges Sein, sondern ein empfangenes und daher ein nach Maßgabe ihres bestimmten Wesens gemessenes, begrenztes Sein, wènngleich die Wesenheit vom Stoffe unabhängig und nicht in die Materie aufgenommen ist. Daher sind diese kreatürlichen Intelligenzen, wie der Liber de causis sagt, *nach unten unbegrenzt, nach oben* aber doch *begrenzt,* weil sie einerseits das Sein von oben empfangen, das aber anderseits nach unten nicht den Schranken irgendeiner Materie unterworfen ist. Und da nun in diesen geschaffenen Geistessubstanzen die Wesenheit und ihr Sein verschieden sind, gehören sie als Gattungen, Arten und Artunterschiede in eine bestimmte Kategorie hinein.

γ) Endlich die Wesenheit in den *körperlichen Substanzen.* Auch sie besitzen empfangenes Sein und sind deshalb beschränkt. Dazu kommt noch, daß ihre Wesenheit in eine bestimmte Materie untergetaucht ist. Folglich sind sie *nach oben und unten begrenzt.*

Hier hat Thomas mit eigenen Worten und überzeugender Klarheit in lichtvollem Aufbau alles das bestätigt, was wir eben aus verschiedenen Quellen und Werken übereinstimmend über das *gegensätzliche Verhältnis zwischen Gott und Kreatur* darlegten. In *Gott* sind Wesenheit und Sein *identisch und nur logisch verschieden,* weil er Gott ist. In jeder *Kreatur differieren sie,* weil sie Kreaturen sind, d. h. empfangenes Sein haben. Die *Compositio von essentia-esse* ist im ganzen geschöpflichen Reiche die *allgemeinste und tiefste,* weil sie *alles Materielle und Geistige umspannt und allein alles umfaßt.*

II. Die Compositio von « essentia » und « esse » ist nichts anderes als die Compositio von Wesenheit und Existenz

Dringen wir noch etwas tiefer ein in das Geheimnis dieser geschöpflichen Compositio von Essenz und Sein. Ist sie in den Geschöpfen sicher real ? Ist sie identisch mit der berühmten Zusammensetzung von Essenz und Existenz ? Warum ist sie eminent metaphysisch ? Das sind drei Fragen, die das ganze Problem ziemlich vollständig abklären werden.

I. Über ihre *Realität* können wir uns nach dem Gesagten kürzer fassen. Wir wollen dasselbe in eine kurze Synthese zusammenfassen.

Schon die Anlage und der Charakter der Fragen, welche Thomas veranlaßten, von der Compositio zwischen « essentia » und « esse » zu reden : das Problem der Materie-Form in Engeln und Seele, die Polemik

gegen die Augustinisten, die Gegenüberstellung der Einfachheit Gottes und der Natur des Geschöpfes, die Existenzweise der Wesenheit in Gott, Geistern und Körpern weisen daraufhin, daß Thomas hier überall sehr realistische Fragen und Unterschiede behandelt und behandeln will. Wenn er nun weiter lehrt, « essentia » und « esse » seien nur in Gott identisch, begründeten nur in ihm eine bloß logische Distinctio, in allen Kreaturen dagegen wären sie nicht identisch ; wenn er weiter alles das in dem Sinne ausführt, daß durch diese Compositio von « essentia » und « esse » Kreatur und Gott in dem Sinne gegensätzlich einander gegenübertreten würden wie Causatum und Prima causa, wie Compositum und Simplex, wie Akt-Potenz und actus purus, wie Participatum und ens a se, finitum und infinitum, wenn alles das sich so verhält, dann redet Thomas unwiderleglich von einer eminent realen Compositio. Das alles aber ist in den angeführten Quellen ausdrücklich und übereinstimmend, wie wir sahen, niedergelegt. Gegen alles das vermag auch Franz Suárez, der Gegner der Realdistinctio, nicht aufzukommen. Das Bedürfnis, die Identität der Wesenheit und Existenz in Gott und Kreatur zu unterscheiden, führte ihn zur berühmten Distinctio rationis cum fundamento in re [1]. Weil die Kreatur, im Gegensatze zu Gott, empfangenes Sein hat, ist sie ein « ens potentiale » und sind in ihr Wesenheit und Existenz zwar real durchaus identisch, aber doch voneinander unterschieden cum fundamento in re [2]. Es ist schwer zu fassen, wie in der Kreatur, trotzdem Wesenheit und Existenz re absolut dasselbe sind, dennoch cum fundamento in re verschieden sein können. Noch schwerer ist es zu verstehen, wie dieses « fundamentum in re » in der Potentialität der Kreatur bestehen soll, während gerade die potentia passiva der Wesenheit geleugnet wird. Wenn die Kreatur, wie Suárez eingesteht, die Existenz nicht aus sich hat, sondern von Gott, so ist sie ihr gegeben, ist sie ihr gegenüber also passiv. Suárez kam übrigens zu dieser merkwürdigen Position, die hervorragendste Anhänger, wie Libe-

[1] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 6, n. 13 ; sect. 13, n. 8-14.

[2] Ib., sect. 13, n. 9 : Respondetur, hanc compositionem ex esse et essentia ita esse rationis, ut non ab intellectu mere gratis conficta sit, sed in re habeat aliquod fundamentum. Dicitur ergo haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum, quod in ipso ente creato habet ; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare.

ratore, nachträglich verließen, nur durch eine arge Verwechslung des ens realiter potentiale mit dem ens logice potentiale [1].

Auf die Stellung des Aquinaten zurückkommend, fügen wir fast zum Überfluß noch bei, daß er *formell* und *ausdrücklich* die Compositio von « essentia » und « esse » in der Kreatur eine *reale* nennt. Gerade da, wo er Gott das einzig absolut einfache Wesen — « simplex unum et sublime est ipse Deus » — der Kreatur als einem ens compositum gegenüberstellt, nennt er die Compositio von « quod est » und « esse » in Gott eine logische, in allen anderen Wesen eine reale : « Est ergo primo considerandum quod, sicut 'esse' et 'quod est' differunt in simplicibus secundum intentiones, ita *in compositis differunt realiter.* » [2] Dieselbe Erklärung haben wir auch noch anderwärts [3]. Die Realität von Wesenheit und Sein im Geschöpfe unterliegt somit bei Thomas von Aquin keinem Zweifel !

II. Ist die Compositio von « essentia » und « esse » *identisch mit* jener von « *essentia* » *und* « *existentia* » ?

Hier liegt der springende Punkt, « la pièce de résistance ». Die Schwierigkeit liegt offenbar nicht im ersten Gliede der beiden Formeln, in der « essentia », wo beide Formeln übereinstimmen. Die eigentliche Frage ist die : ist das « *esse* » gleichbedeutend mit « *existentia* » ? Die Gegner haben häufig mit Genugtuung behauptet, Thomas selber hätte nie von Existenz gesprochen.

Letzte Behauptung sei vorläufig beiseite gelassen. Wir werden aber auch sie einer gründlichen Prüfung unterziehen. Für jetzt sei nur bemerkt, daß wir über die *Terminologie*, welche Thomas in den angeführten Hauptquellen anwandte, eine genauere Untersuchung angestellt haben. Als Resultat ergaben sich folgende Formeln, die bei Thomas den gleichen Sinn ausdrücken : Die seltenste Formel ist die von « forma et esse » [4]. Neben dem « essentia et esse », das er auch mit » natura rei et ipsum esse » wiedergibt [5], ist die andere : « quidditas seu

[1] Ib., sect. 6, n. 13 ; sect. 13, n. 8 ss.

[2] In Boeth. de hebdom., c. 2.

[3] Verit. 27, 1 ad 8 : Dicendum quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id 'quod est' in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens et oportet quod 'esse' suum sit aliud, quam ipsum. Wir werden später noch auf diese Stelle, die wir hier nur verkürzt zitieren, zurückkommen.

[4] I 75, 5 ad 4 ; De ente et essentia, c. 5.

[5] I 3, 4 ; Spirit. Creat. a. 1 ; Quodl. II 3 ; C. G. I 22 ; De ente et essentia, c. 5 u. 6.

natura et esse » sehr häufig [1]. Dieser Formel nahestehend ist jene : « substantia et esse », die er selber interpretiert mit « substantia vel essentia et esse » [2]. Noch häufiger als alle vorigen ist die Fassung von « quod est » und « quo est », der er oft den Hinweis auf Manlius Boethius beifügt [3]. Gar keine Formel aber ist so häufig wie die von « potentia et actus » [4]. Thomas selber ist es, der « potentia » und « quod est » im Sinne der « quidditas » interpretiert [5]. Somit ergibt auch diese kleine Statistik als Resultat : in den beiden Formeln « essentia - esse » und « essentia - existentia » bedeutet das erste Glied ein und dasselbe, nämlich die « Wesenheit ». Aber eine unbekannte Größe bleibt immer noch das zweite Glied, das « esse » oder « quo est ». Bezeichnet es wirklich die Existenz ? Versuchen wir, negativ und positiv vorgehend, diese « Größe » zu entziffern.

Vorerst ist bei Thomas die Formel : « essentia - esse » nicht gleichbedeutend mit « *forma* » und « *materia* ». Das lehnt er in C. G. II, c. 54 formell ab, indem er das Kapitel überschreibt : « Quod non est idem compositio ex materia et forma et substantia (essentia) et esse. » Überall ferner, wo er, die Augustinisten bekämpfend, das Wesen der Seele und der Engel bespricht, proklamiert er die These : die geschaffenen Geistessubstanzen besitzen nicht Materie und Form, wohl aber sind sie zusammengesetzt aus « Wesenheit » und « Sein ». Also decken sich bei Thomas die beiden Kompositionen : essentia - esse und forma - materia durchaus nicht. Zweitens sind bei Thomas auch die Formeln : « essentia - esse » und « *essentia - suppositum* » nicht gleichbedeutend. Das geht schon aus der Summa Theologiae klar hervor. Dort schließt er von Gottes Einfachheit in zwei verschiedenen aufeinanderfolgenden Artikeln zuerst die Compositio von Wesenheit und Suppositum aus und erst dann jene von « essentia » und « esse » [6]. Also unterscheidet er beide genau. Weiter führt er anderseits die Zusammensetzung von Wesenheit und Suppositum in den Kreaturen auf jene von « essentia » und « esse »

[1] I 3, 4 ; De ente et essentia, c. 5 ; Anal. Post. II, lect. 6 ; I Sent. d. 2, q. 1, a. 1.

[2] C. G. II 54 ; Pot. 7, 2.

[3] I 50, 2 ad 3 ; I 75, 5 ad 4 ; I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 ; De ente et essentia, c. 5 ; Spirit. Creat. a. 1 ; Q. disp. de Anima, a. 6 ; C. G. II 52 ; Quodl. IX 6 ; Verit. 27, 1 ad 8.

[4] Diese Formel findet sich in allen zitierten Quellen.

[5] I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 ; C. G. I 22 ; II 53 ; De ente et essentia, c. 5 u. 6.

[6] I 3, 3 u. 4.

als die tiefere zurück [1]. Also unterscheidet er beide genau. Das « esse » bedeutet also nicht das Suppositum. Drittens ist bei Thomas das « essentia - esse » nicht gleichbedeutend mit der Compositio von « *substantia* » und « *accidens* ». In beiden Summen schließt er von Gott jedes akzidentelle Sein aus auf Grund der Identität von Wesenheit und Sein, die folgerichtig für ihn etwas anderes, viel Tieferes bedeuten [2].

Schlußfolgerung : Das « esse » in der Formel : « essentia - esse » bedeutet weder die Materie, im Gegensatz zur Form, noch das Suppositum, im Gegensatz zur Natur, noch das Akzidens, im Gegensatz zur Substanz. Aber was bedeutet es denn ?

Das ist wirklich schwer zu sagen, wenn es nicht die Existenz bezeichnet. Und der Gedanke an das existentielle Sein liegt um so näher, als in der ganzen alten Philosophie Essenz und Existenz *korrelative* Begriffe sind. Und auch an *positiven Anhaltspunkten* fehlt es bei Thomas fürwahr nicht dafür, daß das « esse » anderes nicht bezeichnen kann als die Existenz. Wir wollen einige Gründe kurz skizzieren.

1. Für Thomas sind « Essenz » und « Sein » in den Kreaturen eine Compositio von Potenz und Akt. So lehrt er, wie früher gesagt, in allen Hauptquellen. Das « esse » ist der *Akt*. Was versteht er hier unter Akt ? Das sagt er selber : den Akt der Existenz der Wesenheit, wodurch diese eben in der Schöpfung reales Dasein hat [3]. In diesem Sinne ist die Wesenheit, « essentia », das, was existiert, « quod est », und die Existenz das, wodurch sie existiert, « quo est ».

2. Weiter charakterisiert Thomas das « esse » in der Kreatur als ein in der Wesenheit *Empfangenes* (participatum), sodaß die Wesenheit als Potenz das Sein empfangend zu einem real Partizipierenden wird (fit participans actuale), und das Sein, welches die Wesenheit aktuiert, ein « Empfangenes » ist [4]. Das nun, was das kreatürliche

[1] Quodlib. II 4 : Suppositum autem non solum habet haec, quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia, quae ei accidunt et ideo suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est ; et ideo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem . . . quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam.

[2] I 3, 6 ; C. G. I 23.

[3] C. G. II 53 : Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis ; unumquodque enim actu est per hoc, quod esse habet.

[4] Spir. Creat. a. 1 : Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur ; et

Sein zu einem « empfangenen » macht, ist offenbar die von Gott empfangene Existenz.

3. Das alles erhält, wieder von Thomas selber, eine noch genauere Klarlegung durch die Verbindung mit dem *Kausalbegriff*. In der Kreatur unterscheiden sich « essentia » und « esse », weil das « esse » nicht schon in der Wesenheit gegeben ist, sondern als Verursachtes (causatum) erst hinzutritt, indem es von einer äußeren Wirkursache verwirklicht die Wesenheit als Potenz aktualisiert. Was das Causatum zu einem « Causatum » macht, ist eben die von einem anderen empfangene Existenz [1]. Und was der Wirkursache (causa agens) eigen ist, das besteht darin, daß sie dem Gewordenen (causatum) die Existenz gab [2], denn sie ist nach Aristoteles « die Machende des Gemachten », τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου [3]. Überall spricht hier Thomas vom « esse » im Sinne der Existenz !

4. Der für viele trostreiche Einwand, Thomas habe nie von einer Compositio oder Distinctio von « essentia » et « existentia » gesprochen, sondern nur von « essentia » et « esse », enthält Wahres und Falsches. Wahr ist, daß der Aquinate den Ausdruck « *existentia* » nie in die Formel aufgenommen hat. Und auch heute noch kann man der Ansicht sein — wir selber pflichten ihr bei —, daß das « esse » die aktuelle Existenz der Kreatur besser ausdrücke als das Abstraktum « existentia ». Falsch ist es, wenn jemand behauptet, Thomas hätte dem « esse » nie formell und ausdrücklich den Sinn der Existenz gegeben. Das hat

sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. C. G. II 53 : Omne participans aliquid comparatur ad ipsum, quod participatur, ut potentia ad actum ; per id enim, quod participatur, fit participans actuale. Ostensum autem est quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum. Vgl. auch I 75, 5 ad 4 ; de ente et essentia, c. 6 ; Quodlib. III 20.

[1] I 3, 4 : Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.

[2] C. G. II 53 : Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius ; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem, quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Vgl. I 22 ; De ente et essentia, c. 6.

[3] Met. IV 2, 1013 a 31 s. (II 515, 9).

er faktisch getan. Jedermann weiß aus der aristotelischen und allgemeinen Logik, daß die beiden Fragen « quid est » und « *an est* » Wesenheit und Dasein des Dinges erkenntnistheoretisch einander gegenüber stellen. Nun hat aber Thomas der Formel « essentia » und « esse » die Formel « quid est » und « an est » genau gleichgestellt [1]. Weiter ist es jedermann bekannt, daß in der Beweistheorie der Wasbeweis eines Dinges mit « quid est » und der *Existenzbeweis* desselben bald mit « quia est » und « quod est », bald wieder mit « an est » ausgedrückt wird. Genau dem entsprechend lehrt Thomas, daß, weil in der Kreatur « essentia » und « esse » verschieden sind, der « Wasbeweis » und der « Existenzbeweis » in derselben Kreatur verschieden sein müssen [2]. Damit stimmt überein, wenn er noch ausdrücklich betont, das « esse » in der Kreatur sei gleichbedeutend mit der Frage, ob ein Ding in der Natur Wirklichkeit besitze : « an esse habeat in rerum natura » [3]. Fügen wir endlich noch bei, daß der Meister gerade da, wo er die « essentia » und das « esse » in der Kreatur einander als unterschiedene gegenüberstellt, das « esse » ausdrücklich in die Existenzordnung verweist : « in genere *existentiae* » [4].

Als Ergebnis unserer sowohl negativen als positiven Erwägungen haben wir somit folgendes : das « esse » in der Formel « essentia - esse » kann unmöglich etwas anderes bedeuten als das Existentialsein.

Damit schließt sich der Ring in unserer Beweisführung in dem Sinne : Gott gegenüber ist nach Thomas *jedes Geschöpf*, auch das vornehmste, wie Engel und Seele, *in seiner realisierten Natur real zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein*, weil jedes geschöpfliche existierende

[1] Quodlib. II 3 : Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia ; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei ; et ideo alia quaestio est an est et quid est.

[2] Anal. Post. II, lect. 6, n. 3 : In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem ; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis quid est et quia est.

[3] De ente et essentia, c. 5. Dasselbe in C. G. I 22, wo er das « esse » dem « quod sit » der Sache gleichsetzt.

[4] Anal. Post. II, lect. 6, n. 4 : Secundum commune sapientum dictum, necessarium est, quod omne i. e. (primum) totum, quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum quia est, nisi forte aliquis dicat, quod hoc ipsum quia est sit substantia alicuius rei. Hoc autem est impossibile. Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis.

Ding sein *Sein von Gott*, der ersten Ursache empfing. Diese Compositio von essentia und *esse* ist *identisch* mit der Compositio von essentia und *existentia*. Also hat Thomas tatsächlich die *Realdistinctio von Wesenheit und Existenz in den Kreaturen* gelehrt.

III. Was wir über den eminent *metaphysischen* Charakter der Realdistinctio sagen wollen, möchten wir mit einer Abgrenzung einleiten.

Diese *Abgrenzung* dürfte nicht nutzlos sein. Die gegnerische Literatur belehrte uns darüber. Sie soll nach zwei Seiten hin Grenzen ziehen. Wir formulieren diese Abgrenzung in folgende zwei Fragen : Wo fängt die Realdistinctio an ? Wie verhält sie sich zu der von Materie und Form ? Ich ahne und fürchte, daß die erste Frage dem Leser vorläufig unverständlich, vielleicht sogar anstößig sein wird. Wenn die Realcompositio jedem Geschöpflichen als solchem zukommt, ist es dann nicht gegeben, daß sie eben mit jedem kreatürlichen Sein beginnt und mit ihm auch wieder aufhört ? Aber das Folgende wird die beiden Fragen doch rechtfertigen.

Schon die Scotisten versuchten der Realdistinctio in folgendem Sinne einen Strick zu drehen : wenn jede Kreatur aus Wesenheit und Existenz als aus zwei real verschiedenen Dingen zusammengesetzt ist, dann fragen wir : ist einer oder sind beide Komponenten einfach oder auch wieder zusammengesetzt ? Wenn einfach, dann ist also nicht jede Kreatur zusammengesetzt ; wenn zusammengesetzt, dann stellen wir wieder die gleiche Frage bezüglich seiner Komponenten, und so können wir ins Unendliche fortschreiten. — Offenbar hat unsere obige erste Frage, wo die Realdistinctio anfange, einen sehr aktuellen Sinn !

Cajetan hat richtig den scotistischen Einwand auf eine gänzlich falsche Voraussetzung zurückgeführt [1]. Immer das gleiche sophisma elenchi schon bei Scotus, wie später bei Suárez : wie wenn Essenz und Existenz zwei Dinge, « duae res », wären. Nach Thomas entsteht ja das « Ding » erst aus Wesenheit und Existenz. Und schon Alexander von Hales und Bonaventura betonten tiefsinnig, daß die beiden Komponenten Essenz - Existenz nicht zwei « entia », sondern « principia entis » wären ; d. h. in sich allein, vor ihrer Vereinigung, haben sie in der realen Naturordnung überhaupt gar kein Sein, weil keine Existenz. Aber in der Vereinigung, in welcher die Existenz eine Wesenheit aktuiert und die Wesenheit von der Existenz aktuiert wird, konsti-

[1] In de ente et essentia, q. 12, ed. LAURENT (Taurini 1934) 158.

tuieren sie grundlegend das « Naturding » in linea entis. Was nun aber in der realen Naturordnung in sich und per se existiert, ist nur die *Substanz;* denn das Akzidens hat als ens entis das Dasein nur in der Substanz, also indirekt, und Essenz und Existenz haben, wie soeben gesagt, auch nur in ihrer Vereinigung, d. h. in der Substanz « naturdingliches » Sein, also auch indirekt oder per reductionem ad substantiam. So ergibt sich als Resultat die Antwort auf die Frage, wo die Realcompositio von Essenz - Existenz beginne, in folgendem Sinne : *Sie beginnt immer und erst mit der Existenz eines Naturdinges, d. h. einer Substanz.* Direkt sind also nur die kreatürlichen Substanzen aus Wesenheit und Existenz zusammengesetzt, indirekt aber auch die Akzidenzien und die Prinzipien der Substanz, die in der Substanz ihr Dasein erhalten. Alles das war schon Lehre des hl. Thomas [1].

Wie verhält sich nun die Realdistinctio zur Compositio von *Materie* und *Form* ? Mit welcher Schärfe er beide unterscheidet, haben wir oben betont [2]. Aber den Sinn dieser Unterscheidung müssen wir noch genauer darstellen. Erst das wird uns den eminent metaphysischen Charakter der Realdistinctio vor Augen führen. Wie Alexander von Hales, Albert d. Gr., Rupella und Bonaventura, gibt auch Thomas dem « quod est » und « quo est » verschiedene Bezeichnungen. Das « quod est » kann sowohl das Suppositum eines Naturdinges als auch die Wesenheit bedeuten. Das « quo est » bezeichnet bald die Wesenheit, wodurch ein Ding etwas Bestimmtes ist, bald nur die Form, die der Materie Sein gibt, bald die Existenz, das « esse », wodurch die Wesenheit aktuiert wird, also Sein erhält [3]. Von all diesen Bezeichnungen ist also jene Compositio von « essentia und esse » oder « Wesenheit und Existenz » nur eine unter mehreren. Und sie selbst ist verschieden von der Compositio materiae et formae. Zwar gehören beide in das Gebiet

[1] Verit. 27, 1 ad 8 : Dicendum quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum . . . ; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento ; et ideo omne, quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem ut principia substantiae subsistentis in quibus praedicta compositio non invenitur ; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent ; similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse.

[2] C. G. II 54 : Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma.

[3] I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 ; C. G. II 54.

von Akt und Potenz; denn wie die Materie sich zur Form verhält als Potenz zum Akt, so auch die Wesenheit zur Existenz [1]. Aber es ist ein großer Unterschied. Denn Wesenheit und Existenz als Potenz und Akt scheiden das *Sein als solches*, « dividunt ens commune » [2], weil sie die Prinzipien oder Komponenten der kreatürlichen Substanz überhaupt und schlechterdings sind, « sunt prima principia in ordine substantiae » [3]; denn erst durch die Existenz als Akt der Essenz entsteht überhaupt das kreatürlich-substantielle Wesen. Daher kommt die Compositio von Wesenheit und Existenz *allen kreatürlichen* Wesen zu, den geistigen und den materiellen. Dagegen bilden Materie und Form nur die Komponenten des *materiellen* Wesens: « dividunt substantiam materialem » [4]; sie sind nur die ersten Prinzipien der *körperlichen Substanz*, « sunt prima principia in genere substantiae mobilis » [5]. Damit ist dann zugleich gesagt, daß das « quod est » oder die Wesenheit in den *geistigen* Geschöpfen sich völlig anders verhält als in den materiellen, und daß sie doch in beiden in einem Punkte wieder übereinkommen. In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen ist das « quod est » oder die Wesenheit weder die Materie allein noch die Form, sondern das Ganze aus beiden [6]. Die Wesenheit selbst ist also hier schon zusammengesetzt aus Verschiedenem, « ex diversis », aus Wesensteilen, « ex aliquibus, quae sunt partes quidditatis ipsius » [7], oder wie Alexander von Hales gesagt hat: « ex aliis », aus « Fremdem ».

[1] C. G. II 54: Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia (essentia) et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu.

[2] Ib. [3] Quodlib. III 20.

[4] C. G. II 54: In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae; prima quidem ipsius substantiae (essentiae), quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et esse vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam, naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis.

[5] Quodlib. III 20: Dicendum quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis. Dasselbe C. G. II 54.

[6] C. G. II 54: Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum 'quod est'. Dasselbe I Sent. d. 8, q. 5, a. 2; De ente et essentia, c. 5.

[7] I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 u. ad 1; Quodlib. II 3.

Ganz anders verhält sich die Sache in den geschaffenen Geistessubstanzen, wie Engel und Seele. Sie sind einfache, materienlose Formen, also in sich nicht zusammengesetzt. Hier ist folglich die Form die ganze Wesenheit, das ganze « quod est ». Aber weil sie dennoch geschaffen und nicht so einfach sind wie Gott, sind sie immer *in Potenz zur Existenz* und folglich doch auch aus Akt und Potenz [1], « habent permixtionem potentiae », weil « Wassein » und « Existenz » in ihnen nicht dasselbe sind wie in Gott [2]. Weil nun die kreatürlichen Geistessubstanzen einfache Formen sind, also in sich keine Wesensteile haben, sind sie nicht, wie das Körperwesen, aus Verschiedenem, « ex diversis ». Aber da auch sie in Potenz sind zur Existenz (esse), ist es richtig zu sagen : sie sind zusammengesetzt aus sich und etwas anderem : « ex seipso et alio » [3]. Obgleich also das « quod est » oder die Wesenheit eine ganz andere ist in Körper- und Geisteswesen, so ist sie doch in beiden Fällen immer in Potenz zur Existenz, also im Gegensatz zu Gott zusammengesetzt aus Akt und Potenz [4].

Wie es scheint, hat Thomas ursprünglich nur im Körperwesen eine Realunterscheidung zwischen *Wesenheit* und *Suppositum* angenommen [5]. Daher kommt es, daß er in der Summa contra Gentes die Compositio von Wesenheit und Existenz als die einzige, « unica », bezeichnet, welche den Engeln und der Seele zukomme [6]. Erst später hat er sich zur Überzeugung durchgerungen, daß diese tiefste Realdistinctio von Wesenheit und Existenz auch in den geschöpflichen Geisteswesen noch eine zweite, die von Wesenheit und Suppositum notwendig nach sich ziehen müsse [7]. So verstehen wir, warum Thomas in früheren Werken, besonders wo er von Engeln und Seele spricht, Wesenheit und Suppositum nicht immer so scharf auseinanderhält.

[1] I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 : Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius esse et respectu eius, a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia ; et ita in tali quidditate invenitur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis et esse suum est actus eius. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus et de 'quo est' et 'quod est' et similiter in anima.

[2] De ente et essentia, c. 5.

[3] Quodlib. II 3 ad 1 : Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, quantum eorum quidditas non componitur ex diversis ; sed tamen advenit ibi compositio horum duorum, scl. quidditatis et esse. Vgl. auch I Sent. d. 8, q. 5, a. 2 u. ad 1.

[4] De ente et essentia, c. 5.

[5] I 3, 3.

[6] C. G. II 54.

[7] Quodlib. II 4.

Das, was beim Aquinaten der Realdistinctio von Wesenheit und Existenz ganz eminent metaphysischen Charakter gibt, ist der Satz: *Wesenheit und Existenz scheiden das Sein als solches,* « dividunt ens commune ». Damit gehört nach ihm die Realdistinctio in das absolut transzendentale Reich. Damit war für ihn eine weitere Streitfrage, im Gegensatz zu Avicenna und Moses Maimonides, gelöst, nämlich: Die *Existenz der kreatürlichen Substanz* ist kein kategoriales Sein, kein accidens praedicamentale, sondern nur ein *accidens logicum;* mit anderen Worten, sie gehört in der Aussageordnung zum quintum praedicabile. Das hat er wiederholt und scharf betont. Nur von Gott, in welchem Essenz und Existenz identisch sind, wird die Existenz wesenhaft, « essentialiter », ausgesagt, wie schon Boethius betonte. Keiner Kreatur kommt sie, weil sie ihre Existenz von Gott empfing, als Gattungs- oder als Differenzbegriff zu. Sie liegt außer der Wesenheit der Kreatur: « aliquid non existens de essentia rei », sie gehört nicht in die Definition des Geschöpfes: « non ponitur in definitione creaturae ». « Sokrates existiert » will sagen, die Existenz kommt dem Sokrates als zufälliges Prädikat zu [1]. Dennoch gehört die Existenz der kreatürlichen Substanz zur real existierenden Substanz selbst, ist also kein « accidens ontologicum », weil sie die *Aktualität der Substanz* oder Wesenheit selbst ist: « actualitas cuiuslibet substantiae » [2], gleichsam ein Mitprinzip der real konstituierten Wesenheit [3].

Da wir im Obigen gerade den Kommentar des Aquinaten in das vierte Buch der Metaphysik des Aristoteles berührt haben, scheint hier der Ort zu sein, eine Stelle aus *Met. IV, lect. 2* [4] zu interpretieren, die F. Pelster S. J. für einen durchschlagenden Beweis aus Thomas gegen die Realdistinctio betrachtet hat.

[1] Quodlib. II 3: Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter: Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia (essentia) rei, quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est « an est » et « quid est ». Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem « an est », est accidens; et ideo Commentator dicit ... quod ista propositio « Socrates est » est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis. Dazu ferner: C. G. II 53; Pot. 5, 4 ad 3; Met. IV, lect. 2, n. 558.

[2] Quodlib. II 3 ad 2.

[3] Met. IV, lect. 2, n. 558.

[4] Ib. n. 548 ss.

Erteilen wir vorerst *Pelster* selber das Wort. Er sagt[1] : « An den Stellen aber, wo Thomas sich mit der Frage 'Distinctio realis' oder 'rationis' beschäftigt, verwirft er klar den realen Unterschied. Da ist vor allem Metaph. l. 4, lect. 2. Im Anschluß an Aristoteles und Averroes bringt er hier genau dieselben Beweise gegen den realen Unterschied, wie sie Albert, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Petrus von Auvergne und zahllose andere bieten. Diese Lectio ist von solcher Beweiskraft, daß bis heute nicht ein einziger ernster Versuch gemacht ist, die Stelle anders zu deuten. Die seit Hourcade beliebte Erklärung, die auch R. G. (Roland-Gosselin) sich zu eigen macht, Thomas hätte nur bestreiten wollen, das 'esse' sei ein 'accidens' oder eine zweite Natur, scheint durchaus ungenügend. Es möge doch einmal ein Thomist den Versuch machen, die ganze Lectio, Satz für Satz, so zu interpretieren, daß die reale Unterscheidung nicht verworfen wird. »

Ich wage es, wenn auch nicht als der erste, der berühmten Lectio einen ganz anderen Sinn zu geben als Pelster. Und der Versuch, Pelster zu widerlegen, soll ein sehr ernster sein. Allerdings kann ich dem Leser nicht die ganze Lectio, Satz für Satz, vor Augen führen. Aber das hat ja Pelster auch nicht getan. Immerhin wird der Leser, wenn er den Text bei Aristoteles und Thomas Satz für Satz nachprüft, das, was ich in folgenden Punkten sage, verstehen und richtig bewerten.

1. Welches ist die eigentliche *Hauptfrage*, die Thomas in jener Lectio 2 im engen Anschluß an Aristoteles behandelt ? Das ist bei beiden, Aristoteles[2] und Thomas, die bekannte These : « ens re est unum ». Beide begründen die These mit folgende Gedankengängen : das ens — ὄν — muß real dasselbe sein, wie das unum — ἕν —, denn das ens kann weder dem « unum » noch das unum dem « ens » etwas Reales beifügen, denn jedes Beigefügte wäre wieder ein ens und ein unum. Das ist auch der Grund, warum beide stets das Werden und Vergehen der Dinge teilen. Ebenso sind ens und unum ein und dasselbe, das jede Substanz konstituiert und ihr daher per se zukommt[3]. Die These und die Beweise dafür sind unanfechtbar ; denn das ens transcendentale, ontologisch als Inbegriff jeder Realität gefaßt, kann nicht von etwas anderem real verschieden sein, da es ut sic jede Realität umfaßt. Diese These und die Beweise dafür hat nun Pelster neben Thomas auch bei Averroes, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines u. a., also bei den Gegnern der Realdistinctio, vorgefunden. Daraus zieht er den Schluß : also war Thomas ein Gegner der Realdistinctio.

Allein diese Argumentation hat ein scharfes Häklein. Man gestatte uns die wichtige und entscheidende Frage : Drücken die beiden Sätze : « ens re unum » und « essentia re existentia » dasselbe aus ? So meint Pelster.

[1] Schol. 3 (1928) 265.

[2] Die lectio 2 in Met. IV entspricht in der Didot-Ausgabe des Aristoteles : Met. III 2 (II 500, 41-501, 20), in der Berliner Ausgabe : Met. Γ 2, 1003 b 22-1004 a 9.

[3] Aristoteles, ib. 1003 b, 32 (II 501, 5 s.) ; Thomas, Met. IV, lect. 2, n. 554 s.

In Wahrheit sind sie *zwei ganz verschiedene Thesen.* Das hätte Pelster schon daraus erkennen können, daß alle Anhänger der Realdistinctio die erste These, ens re unum, mit Thomas und Averroes bis auf den heutigen Tag voll und ganz unterschreiben mitsamt den Beweisen, die zweite These aber — essentia re existentia — mit aller Entschiedenheit ablehnen. In jedem thomistischen Lehrbuch steht der Satz : Das Sein ist real dasselbe wie das Eine, von dem es nur logisch unterschieden wird. Aber ein tieferer Grund : Der Unterschied der beiden Sätze springt dann machtvoll in die Augen, wenn man bedenkt, daß man über das Verhältnis von Essenz und Existenz erst disputieren kann, wenn vorher feststeht, daß das Sein unteilbar ist, daß es nicht « Nichtsein » sein kann, d. h. daß es *eines* (unum) ist. Steht das nicht vorher fest, so haben weder die Begriffe « Essenz » und « Existenz » einen Sinn, noch kann man über ihr Verhältnis, ob sie real oder nur logisch verschieden seien, irgend etwas determinieren. Der Satz « ens re unum » gibt unser heutiges *Identitätsprinzip,* ontologisch gefaßt, wieder, das ja die *Einheit des Seins* proklamiert, und nach dem Widerspruchssatze das erste Prinzip ist, auf dem nachher alle Begriffe und Sätze ruhen. Ich denke, zwei Sätze, von denen der zweite in seinem ganzen Wert vom ersten abhängt und ihn voraussetzt, müssen doch voneinander verschieden sein ! Damit ist zugleich nachgewiesen, daß jene Beweise, welche Aristoteles und Thomas für die Realidentität des ens und unum aufführten, und die Pelster zugunsten der Identität von Essenz und Existenz aufgeführt hat und denen er zwingenden Wert für seine These zuschrieb, mit dieser Frage gar nichts zu tun haben. Pelsters Argumentation beruht auf der Verwechslung zweier ganz verschiedener Thesen.

2. Wo mag der tiefere Grund dieser Verwechslung liegen ? Er hat der thomistischen Realdistinctio von Wesenheit und Existenz einen ganz *irrigen Sinn* gegeben. Er faßt sie wie eine Distinctio zwischen « ens und ens » oder « res und res », während die Thomisten selbst das ens erst aus Wesenheit und Existenz als zwei Realitäten bestehen lassen. Daher Pelsters Gleichstellung der thomistischen These mit dem Satze : ens re unum. Immer und immer wieder haben die Thomisten mit De Maria S. J. gegen diese irrige Auffassung ihrer These Protest erhoben. Schon Alexander von Hales, Rupella und Albert, denen Pelster auch nicht gerecht wurde, haben diese Auffassung der Distinctio von sich gewiesen. Nicht anders Thomas selber. Er erklärt zwar, daß die Benennung ens ursprünglich vom actus der Existenz herkomme, aber auch die Essenz umfasse [1]. Ich habe oben nachgewiesen, daß Thomas die Existenz nie ein « ens », sondern nur ein « esse » nennt. Wer aber den Thomisten eine Distinctio der Essenz und Existenz im fälschlichen Sinne von ens und ens, von res und res zuschrieb, das war Suárez [2]. Er scheint Pelster auf die falsche

[1] Met. IV, lect. 2, n. 558 : Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia.

[2] Disputat. metaph., disp. 31, sect. 1, n. 3 ; sect. 6, n. 1.

Fährte und damit zur fatalen Verwechslung geführt zu haben. Soviel zum Hauptteil der berühmten Lectio 2.

3. Nur nebenbei, aber nicht unvermittelt, hat Thomas das Problem von Essenz und Existenz doch noch in seine Lectio hineingezogen. Das geschah im Anschluß an *Avicenna*. Der hatte, wie Thomas selbst erwähnt, die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz betonend, die « Einheit », also das unum, und die « Existenz » als ein *Akzidens*, gleichsam als eine zweite zum Sein hinzutretende Natur, als ein « additum » des Seins betrachtet [1]. Dagegen mußte Thomas reagieren ; denn mit dieser Theorie bedrohte Avicenna unsere obige Hauptthese : « ens re est unum ». In welchem Sinne hat er reagiert ? Hat er Avicennas Realdistinctio abgelehnt ? Im Gegenteil, er sagt ausdrücklich : « *Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia*, non tamen est intelligendum, quod sit aliquod *supperadditum* ad modum *accidentis*, sed quasi constituitur per principia essentiae. » [2] Indem er die Hauptthese « ens re unum » festhält, weist er das « unum » und « esse » = Existenz als accidentia ab, pflichtet aber der Ansicht Avicennas, Wesenheit und Existenz seien real verschieden, bei, und zwar in dem Sinne : Das ens besteht aus essentia und esse (existentia) als den zwei konstituierenden Prinzipien. Das ist genau die thomistische Lehre von der Realdistinctio. Auch hier drückt er die Existenz, im Gegensatz zu Avicenna und Suárez, nicht mit « ens » aus, sondern mit « esse ». Anderwärts nennt er diese Compositio von « essentia und esse » in den Geschöpfen, im Gegensatz zu Gott, ausdrücklich eine realis [3]. Thomas ist sich also *lehrinhaltlich* und *terminologisch immer konstant* geblieben.

Wie steht es also mit der berühmten Lectio 2 des hl. Thomas, die Pelster für ein unüberwindliches Bollwerk der Identität von Essenz und Existenz hielt ? Unsere Antwort ist folgende : Da, wo Pelster den hl. Thomas für die Leugnung der Realdistinctio eintreten läßt und bei ihm unbezwingliche Beweise für die Leugnung findet — Hauptfrage der Lectio 2 —, redet Thomas überhaupt nicht von Essenz und Existenz ! Wo aber Thomas nebenbei das Problem von Essenz - Existenz berührt, hält er seine Ansicht von der Realdistinctio in genauer Entsprechung zu seiner anderweitigen Lehre und Terminologie aufrecht [4].

Wenn wir abschließend nochmals auf die Lehre von *Akt* und *Potenz* verweisen, die das Wesen des Thomismus kennzeichnet, wird

[1] Met. IV, lect. 2, n. 556. Vgl. dazu M. Horten, Die Metaphysik Avicennas (Halle 1907) 151 ff., 512, 532.

[2] Ib. n. 558.

[3] Verit. 27, 1 ad 8 ; In Boeth. de hebdom., c. 2.

[4] Bisher ist mir keine Widerlegung meiner Interpretation zu Gesicht gekommen. P. Descoqs S. J., der so oft über wichtigste thomistische Probleme triumphierend mit « Siebenmeilenstiefeln » hinwegschreitet, hat sie übelwollend erwähnt, ohne aber auch nur einen Versuch zu machen, sie zu widerlegen. Vgl. Archives de philos. 10, cah. 4 (1933) 218 ss.

der Leser uns verstehen. Keine Frage ist so tief in dieser Lehre verwurzelt wie die vorliegende. Nur im Lichte dieser Lehre kann die Position des Aquinaten richtig gewertet werden. Sie gibt der Realdistinctio ihre *Tiefe*. Gewiß, jede sachliche Zusammensetzung in der Kreatur ruht auf Akt und Potenz, weil es ohne sie keine Vielheit und Mehrheit gibt. Aber die reale Zweiheit von Essenz und Existenz im Geschöpfe ist die tiefste, weil transzendentalste ; denn sie scheidet das Sein als Sein : « dividunt ens commune », weil das « quod est » und « quo est » Akt und Potenz treffen, nicht in diesem oder jenem speziellen Sinne, sondern schlechterdings und als solche : « consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi » [1]. Weder Del Prado O. P., noch De Maria S. J. oder Silvester Maurus S. J., noch Cajetan O. P., noch der Augustiner Aegidius Romanus, keiner von all diesen war der erste, welcher der Realdistinctio *fundamentalste Bedeutung* zuschrieb. Das war Thomas selbst. Durch und mit seiner Akt- und Potenzlehre gab Thomas der Distinctio auch jene scharfe *Präzision*, die sie bei ihm besitzt. Der Vorwurf, die Thomisten hätten oft mit ihrer « essentia als Potenz » nicht die aktuierte Wesenheit, sondern die bloß « abstrakte » Wesenheit gemeint, trifft sicher nicht Thomas selbst, da er Wesenheit und Existenz als « *actuale participans* » dem « participatum » gegenüberstellt [2]. Wie der Erkennende im Akte des Erkennens immer zugleich passiv ist, weil er das Objekt nicht aus sich, sondern von außen hat, so ist die von der Existenz aktualisierte Wesenheit immer zugleich passiv, weil sie ihre Aktuation in der Kreatur von der Existenz hat [3]. Auf die spätere suarezische Unterscheidung, das geschöpfliche Sein wäre wohl ab alio, von Gott empfangen, also nicht irreceptum ab alio, aber es wäre nicht notwendig in einem Subjekte, in einer Essenz als Potenz aufgenommen, hat schon Thomas die Antwort gegeben. Das von Gott *empfangene Sein* muß in etwas als Subjekt aufgenommen sein [4], muß, in der bestimmten *spezifischen Wesenheit aufgenommen* [5], von ihr *ge-*

[1] C. G. II 54. [2] C. G. II 53.

[3] De ente et essentia, c. 5.

[4] Spirit. Creat. a. 1 : Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur ; et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum.

[5] Ib. ad 15 : Dicendum quod esse substantiae spiritualis est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatae speciei.

messen und *begrenzt* [1] sein, sonst wäre die *Vielheit und Verschiedenheit der Dinge* nicht denkbar [2]. Die Realdistinctio begründet also gegenüber dem Monismus auch die unleugbare, tatsächliche Vielheit der Dinge.

Mag nun jedermann über die Frage denken wie er will. Dazu hat er das Recht. Doch wird für den Leugner der Realdistinctio der folgende Satz immer eine harte Nuß sein und bleiben: Weil Gott nicht empfangenes Sein besitzt, sind in ihm Essenz und Existenz real und begrifflich identisch; weil die Kreatur empfangenes Sein besitzt, also ab alio ist, sind in ihr Essenz und Existenz real zwar dasselbe, aber begrifflich verschieden. Daß eine eminent *dingliche Unterscheidung* zwischen Gott und Kreatur nur eine *begriffliche* Unterscheidung in der Erkenntnisordnung erzeugt, wer vermag das zu fassen? [3] Meines Wissens war das der Grund, warum Liberatore S. J. einstens zu den Anhängern der Realdistinctio überging!

[1] I 75, 5 ad 4: Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis; unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. Dasselbe De ente et essentia, c. 6, wo er von dem receptum und limitatum und finitum «ad capacitatem naturae recipientis» spricht.

[2] C. G. II 52; Verit. 21, 6.

[3] Vgl. L. Fuetscher, Zeitschr. f. kath. Theol. 56 (1932) 613.

§ 9

Die Weltschöpfung

Der Aufstieg von der Kreatur zu Gott, welcher unserer Gotteserkenntnis analogen Charakter gibt, setzt Gott als erstes absolutes Sein der Kreatur als Empfangenem gegenüber. Dieser Gegensatz wurzelt letztinstanzlich in der Identität von Wesenheit und Existenz in Gott und ihrer Verschiedenheit in der Kreatur. Damit tritt Gott als das absolut einzig Einfache jedem Geschöpfe als Mehrheitlichem und daher Zusammengesetztem gegenüber. Daher kann wiederum nur das verschiedene Verhältnis von Essenz und Existenz in Gott und Kreatur die Schöpfung aus nichts erklären, weil sie die Entstehung des Vielen durch das Eine bedeutet. So besteht zwischen all diesen Fragen ein tiefer Zusammenhang. Wie tief die Lehre von Akt und Potenz auch in das Kreationsproblem eingreift, mag das Folgende dartun.

Die Weltschöpfung aus Nichts ist ein *Grundpfeiler der christlichen Philosophie*. Gab doch erst die Creatio der Kreatur ihren eigentlichen Namen. Erst sie bringt die Fundamentalprobleme in eine lichtvolle Verkettung. Vielleicht hat Kardinal González O. P. doch recht gehabt, als er schrieb : « Die Irrtümer und die auf den ersten Blick unbegreiflichen Lücken und Schwankungen, welche häufig in den Schriften Platos und Aristoteles vorkommen, beziehen sich größtenteils auf den Mangel der Schöpfungsidee. »[1] R. Jolivet drückt den gleichen Gedanken aus. Nach ihm ist die Creatio ein alles beherrschendes Lehrstück : « La notion de création se trouve ainsi dominer toute la pensée philosophique. »[2] Wir werden uns der Tragweite der Schöpfungslehre schon einigermaßen bewußt, wenn wir mit H. Pinard S. J. erwägen[3], daß von den drei Haupttheorien über den Weltursprung : Dualismus, Pantheismus, Creatianismus, die letzte, richtig erfaßt, die beiden ersten

[1] Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin II (Regensburg 1885) 75,
[2] Aristote et la notion de création. Rev. sc. ph. th. 19 (1930) 232.
[3] Création, in : Dict. apol. de la foi cath. I (1911) 723.

restlos aus dem Felde schlägt. Hat Gott, der absolut Unveränderliche, alles außer ihm Bestehende *nicht aus irgend etwas* hervorgebracht [1] und so allem das Sein gegeben, dann ist der *Dualismus* mit zwei oder mehreren gleich ungewordenen Urprinzipien abgetan. Dann fällt auch der *Pantheismus*, der trotz seiner fast unglaublichen Vielgestaltigkeit doch immer Gott und Welt identifiziert. Es gibt keine gewaltigere Kluft als jene, die in der Creatio zwischen dem ersten, vollkommenen, unwandelbaren, göttlichen Sein und dem durch Gott aus Nichts bewirkten geschöpflichen Sein besteht, das, weil es alles empfing, Gott, dem Actus purus, als *wesentlich Potentielles* gegenübersteht.

Der wissenschaftliche *Werdegang des Creatianismus* war ein überaus mühevoller und verworrener. Ein mehr als tausendjähriger Kampf mit dem Dualismus und Pantheismus! Die Geschichte dieses Werdeganges ist noch nicht geschrieben. Wir werden sie auch nicht schreiben. Über die Fortentwicklung der Schöpfungsidee in der *patristischen* Zeit hat H. Pinard S. J. wertvollste Grundlinien mit einem riesigen Quellenmaterial geboten [2]. Dunkel schwebt immer noch über die Stellung der *griechischen Philosophie* zur Frage und damit über die andere Frage: Ist die Weltschöpfung aus dem Nichts, historisch betrachtet, nur ein *christliches Problem?* Kannten die Heiden die Frage gar nicht? Einen kurzen historischen Abriß hierüber möchten wir hier der Lehre des hl. Thomas vorausschicken.

Der Creatianismus in der griechischen Philosophie

Für unsere Frage können hier nur drei Schulen in Betracht kommen: die alte attische Philosophie, die jüdisch-alexandrinische Spekulation und der Neuplatonismus.

a) Der Creatianismus und die attische Schule

Hier kommen nur zwei große Namen in Frage: *Plato* (427-347) und *Aristoteles* (384-322). Wir können aber den Rahmen auch hier noch einengen. Merkwürdigerweise tritt bei der Kreationsfrage Plato, der sonst christlichen Ideen vielfach näher stand, vor dem Stagiriten stark in den Hintergrund. Thomas rechnet allerdings auch Plato zu

[1] I 45, 1 ad 3.
[2] Création, in: Dict. de théol. cath. III (1908) 2058-2079.

den Anhängern der Creatio [1]. Aber er spielt nur den schüchternen Begleiter des Aristoteles. Um diesen dreht sich der ganze säkulare Streit. Wo mag der Grund liegen ? Einmal sicher in den tiefsinnigen metaphysischen Prinzipien des Meisters von Stagira, die der Creatio außerordentlich günstig zu sein schienen. Dann aber noch in einem anderen Momente. Beide, Plato und Aristoteles, lehren eine *ewige Materie*, die sie, als Subjekt der Erzeugung, richtig für *unerzeugt* halten ; denn was für jede Erzeugung vorausgesetzt wird, kann doch nicht selbst erzeugt sein. Während aber Plato als Gegner der *ewigen Welt* diese zeitlich durch die Gottheit aus der Materie bilden läßt, sodaß bei ihm Gott mehr als bloßer *Weltbildner* hervortritt, macht Aristoteles seine ewige Welt, trotzdem sie ewig ist, von Gott abhängig. So erklärt es sich vielleicht, warum Aristoteles in unserer Frage viel mehr in den Vordergrund tritt als Plato. Jedenfalls dreht sich die ganze historische Streitfrage um *Aristoteles*, mit dem wir uns im folgenden allein beschäftigen.

Kein Großer hat je geglaubt, alle großen Fragen gelöst zu haben. Oft zauderten sie in ihrem edlen Forschen und Ringen nach Wahrheit vor dem letzten Schritte und überließen den Sieg ihrer eigenen Prinzipien anderen. Auch das Genie hat nicht immer den Geist der eigenen Zeit und die Kultur des eigenen Volkes überwunden. So mag auch Aristoteles, von den Großen einer der Größten, in unserer Frage zu verstehen sein.

Zuerst ein Wort über die *kritische Beurteilung des Aristoteles*. Schon im Mittelalter gingen die Meinungen über die Stellung des Stagiriten zur Creatio auseinander. Nicht bloß die Augustinisten sprachen ihm die Schöpfungsidee ab, auch die späteren Thomisten gingen in dieser historisch-kritischen Frage nicht einig. Mit auffallender Schärfe hat Johannes a S. Thoma O. P. (1589-1644) die Schöpfungsidee bei Aristoteles abgelehnt [2]. Auch die modernen Historiker und jene, die sich mit unserer Frage besonders beschäftigten, kommen in der Großzahl trotz anderweitiger Meinungsverschiedenheiten

[1] I 44, 1 ; Pot. 3, 5.

[2] Cursus phil. thomist., Naturalis Philos., p. III, q. 1, a. 5, ed. Reiser (Taurini 1933) 576, 3-13 : Quare generatio necessario supponere debet creationem, nec poterunt res primo incipere per motum. In quo hallucinati sunt aliqui antiqui Philosophi et Aristoteles ipse, qui existimantes non dari alium modum producendi res quam per motum et generationem, inciderunt in illud inconveniens de aeternitate mundi.

darin überein : Aristoteles besaß *keine bewußte Erkenntnis der Schöpfung aus dem Nichts*. Wir nennen unter anderen : J. Gredt O. S. B. [1], Matthias Schneid [2], R. Garrigou-Lagrange O. P. [3], R. Jolivet [4], Paul Haffner [5], Charles Werner [6], J. Maritain [7], J. Chevalier [8], Ch. Lévêque [9], L. Rougier [10], J. E. Erdmann [11], H. Ritter [12], Eduard Zeller [13], A. Stöckl. Die meisten von den Genannten und die besten Kenner des Problems betonen indessen, daß die Creatio nicht bloß nicht im Widerspruch mit den metaphysischen Prinzipien des Stagiriten gewesen wäre, sondern ein logischer Abschluß derselben hätte sein können. Aber tatsächlich habe er diese letzte Schlußfolgerung nicht selbst gezogen.

Sicherlich hat sie Thomas von Aquin gezogen ; ja er ging sogar einen Schritt weiter und schrieb sie Aristoteles selbst zu. Nach ihm ist die Schöpfungslehre ein bewußtes Lehrstück des Aristoteles selbst [14]. Daran ist wohl kaum zu rütteln, noch daran, daß er in den verschiedenen Werken stets denselben Standpunkt eingenommen hat [15]. Und er erhielt auch in der modernen Zeit noch mächtige Verbündete, nicht bloß in von Hertling und dem gründlichen Aristoteleskenner Chr. A. Brandis [16], sondern auch im scharfsinnigen Franz Brentano [17], dem E. Rolfes [18] zustimmt und dem auch der berühmte Trendelenburg

[1] Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 245.
[2] Naturphilosophie (Paderborn [3]1890) 345 ff.
[3] Dieu, in : Dict. apol. de la foi cath. I (1911) 1037.
[4] Aristote et la notion de création. Rev. sc. ph. th. 19 (1930) 5-50, 209-235.
[5] Grundlinien der Geschichte der Philosophie (Mainz 1881) 164.
[6] Aristote et l'idéalisme platonicien (Paris 1910).
[7] La philosophie bergsonienne (Paris [2]1930).
[8] La notion du nécessaire (Paris 1915) 186 s.
[9] Le premier moteur et la nature dans le système d'Aristote (Paris 1852) 130.
[10] La Scolastique et le Thomisme (Paris 1925). Vgl. dazu R. Jolivet, a. a. O. 40-45 ; A. Mansion, in : Bull. thom. II (1927-29) 14-27.
[11] Grundriß der Geschichte der Philosophie I (Berlin [3]1878) 128.
[12] Geschichte der Philosophie III (Hamburg 1831) 183 ff.
[13] Die Philosophie der Griechen II, 2 (Leipzig [3]1879) 594 ff.
[14] Pot. 3, 5 ; I 2, 3 ; C. G. I 13 ; Met. II, lect. 2 ; De Caelo I, lect. 21.
[15] Maritain, a. a. O., scheint zu zweifeln, ob Thomas in der Summa Theol. I 44 noch denselben Standpunkt verfocht wie in De Potentia. Indes in I 44, 1 werden Plato und Aristoteles zugunsten der Creatio zitiert wie anderwärts.
[16] Handbuch der Gesch. der griech.-röm. Philosophie II, 2, 1 : Aristoteles, (Berlin 1853) 578. Dazu Zeller, a. a. O. 594.
[17] Die Psychologie des Aristoteles (Mainz 1867) 197 ff.
[18] Vgl. die Kontroverse Rolfes-Stöckl : A. Stöckl, Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas. Der Katholik 1884 ;

zugestimmt haben soll. Die wissenschaftliche Fehde über unsere Frage zwischen Brentano und Zeller gehört zu den interessantesten unter den neueren Kontroversen [1]. Thomas braucht sich also nicht verschämt in den Winkel zurückzuziehen, falls er in dieser historisch-kritischen Frage dem großen Stagiriten um einen Schritt vorausgegangen ist.

Die gewaltige, mit seltener Geistesschärfe geführte Kontroverse hat wohl manchen dunklen Punkt geklärt, aber keine lückenlose, endgültige Lösung des Problems gebracht. Der Hauptgrund mag bei Aristoteles selbst liegen, weil er über vieles schwieg, worüber wir den genialen Denker gern reden gehört hätten. Aber vielleicht hat gerade dieses Schweigen seinen tiefen Grund. Unsererseits möchten wir hier in aller Bescheidenheit, in drei Sätzen, das, was uns wahrscheinlich erscheint, zum Ausdrucke bringen.

I. Aristoteles hat die Creatio weder bejaht noch verneint, weil er sie nicht kannte

In all den vielen Jahren, in denen wir uns mit Geschichte der Philosophie beschäftigten, haben wir uns nie überzeugen können, trotz gewisser Vorwürfe von seiten wackerer Kämpen des Thomismus, daß Aristoteles *bewußt* irgendwie Stellung zur Schöpfungslehre bezogen habe. Aristoteles kannte die Creatio überhaupt nicht und folgerichtig hat er sie bewußt weder bejaht noch verneint. Vor einiger Zeit hat M. Mansion diese gleiche Idee ausgesprochen [2], und er hat meines Erachtens den Nagel auf den Kopf getroffen. Die gleiche Auffassung vertreten Jolivet [3] und Maritain [4]. Ist es nicht vielleicht auch vielsagend, daß seit der großen, von Brentano so glänzend geführten Kontroverse die historische Kritik, selbst im Lager des strengeren

E. Rolfes, Ein Beitrag zur Würdigung der aristotel. Gotteslehre. Der Katholik 1884; Die aristotel. Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen (Berlin 1892); Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 9 (1895) 375.

[1] F. Brentano, Über den Creatianismus des Aristoteles. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl. I, 1 (1882); Offener Brief an Hrn. Prof. Ed. Zeller (Leipzig 1883); Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes (Leipzig 1911). E. Zeller, Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. Berlin 49 (1882) und in: Kleine Schriften I (Berlin 1910) 263-290.

[2] Bulletin thomiste II (1927-29) 14-27.

[3] A. a. O. 233.

[4] La philosophie bergsonienne, 426: « C'est qu'en réalité la pensée grecque n'est pas parvenue au concept explicite de la création. »

Thomismus, von der These : Aristoteles war ein bewußter Vertreter der Creatio, mehr und mehr abrückte ? Zur Begründung unseres ersten Satzes möchten wir skizzenhaft dem Leser folgende Erwägungen unterbreiten :

1. Die erste berührt die *Schwierigkeit* des Problems selbst. Die dunkle Auffassung, daß die Gottheit anders tätig ist als Menschen oder überhaupt Geschöpfe, haben alle heidnischen Völker sicherlich gehabt. Das ist nicht zu bezweifeln. Aber von da zu einer Schöpfung aus dem Nichts ist der Weg lang. Das Schöpfungsproblem ist ein ungeheuer schwieriges Problem. Es handelt sich da nicht um den Ursprung dieses oder jenes Seins, sondern, wie Thomas unermüdlich betont, um die Entstehung eines Totalseins oder des *Seins als solchen* [1]. Bedenkt man dabei weiter, wie schwierig die Exegese des Alten Testamentes über diesen Punkt ist, welche Kämpfe der Begriff « creatio » noch in der patristischen, sogar scholastischen Zeit entfachte, mit welcher Entschiedenheit ihn die größten arabischen Philosophen trotz des Korans bekämpften ; erwägt man weiter, daß die ganze griechische Kultur und Wissenschaft keinen anderen Dingursprung kannte als die γένεσις — die Erzeugung —, die immer « aus Etwas » sich vollzieht ; erwägt man alles das, dann erfaßt man die Schwierigkeit des Schöpfungsproblems für Aristoteles. Sie bedeutete für ihn fast etwas unglaublich *Neues*. Für so etwas müßten klare Texte da sein, welche diese neue Entstehungsweise der bloßen γένεσις gegenüberstellen würden. Ist das der Fall ? Nicht eine einzige klare Stelle kann hiefür angeführt werden. Aristoteles schweigt über diese neue Entstehungsweise.

2. Eine Äußerung von ihm würde man schon da erwarten, wo er das berühmte *eleatische Prinzip* : « aus Nichts wird Nichts » mit seiner Unterscheidung von Akt und Potenz zurückweist [2]. Aber er schweigt darüber, daß es außer der Erzeugung als Übergang von einem Nichtsein zum Sein noch einen anderen Ursprung aus dem Nichtsein gebe. Fast zahllos sind die Stellen, wo der Stagirite das genannte Axiom berührt. Aber nirgends eine Anspielung auf die Creatio ex nihilo.

3. Unbedingt hätte er sich im Sinne einer Creatio ex nihilo über den Ursprung der *Materia prima* äußern müssen. Sie ist ein rein realpotentielles Sein [3]. Sie ist, weil Voraussetzung oder Subjekt jeder Er-

[1] I 44, 2.
[2] Phys. I 8, 191 b 9 s. (II 259, 10 s.).
[3] Met. X 2, 1060 a 20 s. (II 586, 20 s.) ; XII 3, 1078 a 30 s. (II 614, 41) ; VIII 8, 1050 a 15 (II 570, 36).

zeugung, selbst unerzeugt, ἀγένητον [1]. Als ens potentiale müßte sie nach den metaphysischen Prinzipien des Aristoteles dennoch hervorgebracht sein, und da sie nicht durch γένεσις entstanden sein kann, müßte sie geschaffen sein. Hat Aristoteles so geschlossen? Keine Rede. Sie existiert aus *Naturnotwendigkeit*, ἐξ ἀνάγκης [2], ähnlich wie Aristoteles auch von Gott sagt: er ist aus Notwendigkeit Sein: ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν [3]. Also gerade da — bezüglich der Materia prima —, wo er seinen Prinzipien gemäß hätte als Kreatianist auftreten müssen, versagt er vollständig und zeigt sich uns mit seiner ἀνάγκη als echter Grieche und Dualist. Übrigens würde es uns interessieren, zu wissen, ob überhaupt die griechisch-philosophische Terminologie für «Entstandenes» einen anderen Ausdruck als γιγνόμενον oder ein gleichsinniges Wort besitze. Wenn nicht, worüber die Philologen zu sprechen haben, wäre das eine neue Bestätigung, daß sie nur die Erzeugung — γένεσις — kannten und nie an Creatio ex nihilo dachten. Wir glauben, daß das letztere der Fall war.

4. Zugunsten einer bewußten Stellungnahme des Aristoteles für die Creatio hat man vorzüglich seine dunklen Äußerungen über den Ursprung der *Menschenseele* herangezogen. Haben wir hier irgend eine ausdrückliche Äußerung, eine bewußte Anspielung auf die Creatio?

Stellen wir uns in der Interpretation des berühmten c. 5, Buch III De Anima und der damit verbundenen anderen Stellen des Stagiriten über die Natur der Menschenseele auf den Standpunkt von Franz Brentano. Seine Fassung ist nicht bloß die des Aquinaten, sondern wie N. Kaufmann sagt [4], auch die der hervorragenden deutschen modernen Aristoteliker, wie Trendelenburg und von Hertling. Diese Interpretation über die Natur der Seele ist der Creatio am günstigsten und scheint auch uns die beste, wenn sie auch nicht jedes Dunkel hebt und alle Zweifel restlos löst. Darnach ergibt sich über das Wesen der Seele folgendes Gesamtbild: Ein höherer Teil der Seele, der νοῦς oder Geist, ist *immateriell*, χωριστός; er ist etwas *Göttliches*, θεῖον, etwas *Unsterbliches* und *Ewiges*, ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον [5]. Dieser νοῦς ist nicht, wie

[1] Phys. I 9, 192 a 28 (II 260, 20).
[2] Met. VI 7, 1032 b 32 (II 545, 9).
[3] Met. XI 7, 1072 b 10 (II 605, 31).
[4] Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles (Paderborn 1893) 103, Anm. 1.
[5] De Anima III 4 u. 5, 429 a 10 ss. (III 467 s.); Met. XI 3, 1070 a 21 ss. (II 601, 40 ss.); Gen. anim. II 3, 736 b 21 ss. (III 351, 43 ss.).

später Alexander Aphrodisias und Averroes behaupteten, ein « Allgemeingeist », ein von den Individuen getrenntes Prinzip — Intellectus separatus —, sondern ein *individuell-persönlicher*; auch Ed. Zeller stimmt dem zu [1]. Dieser νοῦς ist entitativ die Seele selbst, insofern sie Substantialform des Leibes ist ; denn Teile der Seele unterscheidet Aristoteles nur im Sinne verschiedener Tätigkeitsgebiete [2]. Aus all dem ergibt sich : die Menschenseele als solche ist geistig, göttlich, unsterblich, ewig, persönlich.

Was sagt nun Aristoteles vom Ursprunge dieser Seele ? Er sagt : Sie kann *nicht durch Erzeugung* entstanden sein, da sie nicht von einer körperlichen Tätigkeit abhängig ist, sie muß also *von außen*, θύραθεν, kommen : « Es bleibt demnach übrig, daß der νοῦς allein von außen eintrete und allein göttlich sei, denn an seiner Tätigkeit hat keine materielle Wirksamkeit teil. » [3] Sagt er etwas von Creatio ? Nichts. Und doch hätte er hier der Erzeugung die Creatio gegenüberstellen müssen, wenn er sie gekannt hätte. Hier ging Brentano doch wohl über Aristoteles hinaus, wie Maritain mit Recht bemerkt [4]. Brentano hat sich vor allem auf das « göttlich », θεῖον, gestützt, um die Seele als von « Gottgeschaffene » zu erweisen. Aber Ed. Zeller konnte mit Berufung auf Bonitz mit Recht entgegnen, daß das vielgebrauchte θεῖος im aristotelischen Sprachgebrauche nie den Sinn : « von Gott geschaffen » oder hervorgebracht habe [5]. Aber was wollte Aristoteles mit dem θύραθεν sagen ? Das wissen wir nicht. Gewiß sind nach ihm auch die Geister von Gott, der ersten Ursache, bewegt. Aber war er sich über den *Seinsursprung der Geister* klar ? Hat er sich darüber überhaupt irgendwo ausgesprochen ? Hat er hier seine Lehre von Akt und Potenz, ohne die er doch unmöglich zu einer Creatio geistiger

[1] Vgl. Kleine Schriften I (Berlin 1910) 264. Zeller verteidigt nicht die Präexistenz des Intellectus separatus, sondern die Präexistenz der Seele im Sinne der platonischen Individualseele (266 ff.).

[2] Für die Einheit der Seele spricht Gen. anim. II 6, wo dem νοῦς auch die Regelung des vegetativen Lebens zugesprochen wird ; ferner vor allem die Nikomachische Ethik, I 1-7 ; endlich die klassische Definition der Menschenseele, De Anima II 2, 414 a 12 s. (III 446, 52 s.) : ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.

[3] Gen. anim. II 3, 736 b 27-29 (III 351, 51 ss.) : λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον · οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

[4] La philosophie bergsonienne, 435, Anm. 1.

[5] Kleine Schriften I, 268.

Wesen gelangen konnte, zu Ende gedacht ? Hat er nicht sogar den Satz aufgestellt : in allem, was ewig ist — und die Seele nennt er ja auch ein ἀΐδιον — unterscheiden sich Akt und Potenz nicht [1], gibt es keine Veränderung ? [2] Hat ihm Thomas nicht sogar widersprochen ? [3] Ist da nicht bei Aristoteles vieles dunkel und ungelöst ? Wäre es nicht klarer, wenn er an die Creatio auch nur gedacht hätte ? Liegt nicht vielleicht in diesem Mangel der Durchführung der Akt-Potenzlehre der tiefere Grund des Dunkels, der Grund, warum er über die bloße γένεσις nie hinaus kam ? Gewiß, Aristoteles hat das Sein als Sein erfaßt. Dafür bürgt seine Definition der Metaphysik als Wissenschaft des Seins als Sein [4]. Aber hat er auch *Gott als Wirkursache des Seins als Sein* — hierin besteht doch die Idee der Creatio ex nihilo — erkannt ? Wie kommt es, daß er da, wo er Gott als erhabenstes Sein und Wahres zur Quelle alles Seins und Wahren stempelt — Thomas verweist oft auf diese Stelle — in seinen Ausführungen über Gott, den Beweger und die Ursache der substantiellen Erzeugung, γένεσις, nicht hinauskommt ? [5] Dasselbe an der Stelle, wo er die Wirkursächlichkeit Gottes am schärfsten betont. Das Sein und Leben, τὸ εἶναι καὶ ζῆν, hängt von Gott ab, und doch ist dabei nichts weiteres gemeint als die substantielle Erzeugung [6]. Merkwürdigerweise spricht er auch von einem *Übergang aus dem Nichtsein schlechterdings zum Sein:* ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἁπλῶς εἰς οὐσίαν, meint aber damit ausdrücklich wieder nur die *Substanzerzeugung*, die γένεσις [7]. Das ist vielleicht der schlagendste Beweis, wie stark er, wie alle Heiden und Griechen, im Banne der bloßen Erzeugung stand, ohne eine Ahnung zu haben von der Creatio ex nihilo, die eigentlich allein ein Ursprung aus dem « Nichtsein schlechterdings » ist. — Das hindert uns dennoch nicht, einen zweiten Satz aufzustellen.

[1] Phys. III 4, 203 b 30 (II 278, 11) : ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις.

[2] De Caelo I 9, 279 a 19 (II 382, 43).

[3] De Caelo I, lect. 21, n. 7.

[4] Met. III 1, 1003 a 21 (II 500, 1).

[5] Met. 1 (α) 1 u. 2, 993 a 30 ss. (II 486, 1 ss.) ; Thomas, Met. II, lect. 2 s. ; De Caelo I, lect. 21 ; Pot. 3, 5 ; I 2, 3 ; 44, 1 ; C. G. I 13.

[6] De Caelo I 9, 279 a 29 s. (II 382, 54).

[7] Phys. V 1, 225 a 15 s. (II 309, 6 s.) : ἡ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἁπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἁπλῶς. Faktisch will Aristoteles mit dieser Definition nur die substantielle Erzeugung der Akzidentellen gegenüberstellen. Es handelt sich also bei ihm immer nur um das « Werden ».

II. Die Creatio steht mit den aristotelischen metaphysischen Prinzipien nicht im Widerspruch

Mit fast erstaunlicher Energie haben moderne Aristoteleserklärer versucht, zwischen aristotelischer Metaphysik und Creatio eine unüberbrückbare Kluft aufzuwerfen. Es ist ihnen aber das scheinbar nur gelungen, indem sie teils mit der Weltschöpfung Fragen verquickten, die mit ihr nichts zu tun haben, teils den Schöpfungsbegriff völlig mißverstanden und endlich den aristotelischen Begriff von der göttlichen Natur und Tätigkeit vergewaltigten.

1. Immer und immer wieder hat man die *ewige Welt* des Stagiriten gegen die Creatio ins Feld geführt, um zu zeigen, welch unversöhnliche Kluft zwischen Aristoteles und der Schöpfung aus dem Nichts liege. In Wahrheit hat man damit die Stellung, welche die Creatio in der Gotteslehre einnimmt, total gefälscht. Die beiden Probleme haben, wie Garrigou-Lagrange richtig gesagt hat, an sich miteinander gar nichts zu tun [1]. Die Existenz Gottes und damit die eines Schöpfers wird aus der Potentialität der Welt notwendig erschlossen, gleichviel, ob jemand für eine ewige oder zeitliche Welt eintrete. Eine erste Ursache wird auch für eine ewige Welt vorausgesetzt. Dieser Auffassung war Aristoteles selbst. Er setzt für seine ewige Welt überall als apodiktisch bewiesene These die Existenz Gottes, des unbewegten Erstbewegers voraus. Darüber wird nicht einmal disputiert. Dagegen rechnet er die Ewigkeit der Welt, wenigstens in seinen jüngeren Jahren, zu den diskutierbaren Fragen, zu den sog. Problemata [2]. Gegen gewisse alte Physiker, wie Anaxagoras und Empedocles, die einen Weltanfang auf dem Wege der bloßen Erzeugung zu erweisen suchten, hat er mit Recht die Ewigkeit der Welt verfochten ; denn jede Erzeugung setzt als solche wieder eine andere und diese wieder eine andere voraus [3].

[1] Dieu, in : Dict. apol. de la foi cath. I (1911) 1037.

[2] Top. I, 11, 104 b 8 u. 16 (I 178, 48 u. 179, 8). Thomas verweist auf diese Stelle des Aristoteles in I 46, 1. Beide sprechen daselbst von der Ewigkeit der Welt wie von einer Frage, für welche « pro » und « contra » nicht stichhaltig sind. Vgl. Jolivet, a. a. O. 17, Anm. 2.

[3] Phys. VIII 1, 250 b 11 ss. (II 342 ss.) ; De Caelo I 7, 274 a 30 ss. (II 376 ss.) ; II 1, 283 b 26 ss. (II 389 s.). An all diesen Stellen hat Aristoteles die Ewigkeit der Welt ohne Zweifel als sichere Lehre verteidigt. Dieser Ansicht ist auch Thomas in seinem Physikkommentar, VIII, lect. 2, n. 16 : er nennt es « frivolum », Aristoteles dahin zu interpretieren, daß er die Ewigkeit der Welt nur als « res dubia », als reines Problem betrachtet habe.

Das ist absolut richtig. Ob der Stagirite, wenigstens später, die Weltewigkeit nicht auch absolut verteidigt habe, dürfte zu bejahen sein. Jedenfalls hat er immer die prima causa, auf die sich eben die Creatio bezieht, vorausgesetzt und damit selbst die beiden Fragen getrennt. Bei Thomas von Aquin dasselbe. Er setzt Gott als erste Ursache und Schöpfer voraus [1], ehe er überhaupt zur Dauer der Welt, d. h. ob sie zeitlich oder ewig sei [2], Stellung bezieht. Er billigt Aristoteles' Argumentation gegen die alten Physiker [3]. Daß die Welt tatsächlich zeitlich ist, also angefangen hat, das wissen wir nur aus dem *Glauben* [4]. Hierin hält er Aristoteles nicht für vereinbar mit dem Glauben, ganz wie Alexander von Hales im Kampfe gegen den Kanzler Philipp von Paris [5]. Die bloße Vernunft kann *weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit* einer ewigen Welt apodiktisch beweisen [6]. Thomas ist also nicht, wie immer und immer wieder behauptet wird, ein Anhänger der Möglichkeit einer ewigen Welt!

2. Ferner haben die Modernen die Schöpfungsidee völlig irrtümlich aufgefaßt. J. Chevalier hält mit anderen die Creatio für absolut unvereinbar mit dem aristotelischen Gottesbegriff, kraft des sog. *Kontaktprinzips* [7]. Jedes Bewegende ist, indem es etwas bewegt, von dem Bewegten selbst bewegt. Schaffend würde also Gott von dem Geschaffenen oder Bewegten selbst bewegt. Nun aber ist der aristotelische Gott absolut unbeweglich (immobilis). Also wäre eine Creatio mit ihm absolut unvereinbar. In Wahrheit hätte der alte Meister einem solchen Einwande selber auf das entschiedendste widersprochen. Der Einwand müßte, wenn er wahr wäre, den aristotelischen Gottesbegriff selbst stürzen und ihn in einen Widerspruch verwickeln. Nichts ist doch bei Aristoteles so sicher wie die These: Der unbewegliche Gott bewegt die Welt! Würde jeder Bewegende zugleich bewegt, so wäre der aristotelische Gott zugleich bewegt und doch unbeweglich. Aber der Meister von Stagira hat bereits selbst durch eine Unterscheidung das Lösungsprinzip gegeben. Das Bewegende ist nur dann zugleich bewegt, wenn es in Potenz ist [8], also wenn es in die Naturordnung

[1] I 2, 3; 44 u. 45.
[2] I 46.
[3] I 46, 1 ad 5.
[4] I 46, 2.
[5] Phys. VIII, lect. 2, n. 16.
[6] I 46 a. 1 u. 2.
[7] Vgl. Jolivet, a. a. O. 19-25.
[8] Phys. III 2, 202 a 3 s. (II 275, 17 s.): κινεῖται δὲ καὶ τὸ κινοῦν, ὥσπερ εἴρηται, πᾶν τὸ δυνάμει ὂν κινητόν.

selbst gehört. Da nun Gott auch nach Aristoteles Actus purus ist, ist der Einwand nach Aristoteles selbst gegenstandslos. In Wirklichkeit aber beruht er auch auf einer vollständigen Mißkennung der Creatio selbst, die, weil aus Nichts, überhaupt nicht ein Bewegen des Bewegten ist, da eben keine Materia praeiacens vorhanden ist [1]. Anderseits haben schon die Alten unterschieden zwischen Contactus *physicus*, der nur das Quantitative und daher die Körper betrifft, und Contactus *virtutis*, der vom Geistigen auf das Körperliche übergehen kann [2]. Mit einem Worte: der ganze Einwand drückt die Schöpfungstätigkeit und die göttliche Tätigkeit überhaupt zu einer bloßen *Naturtätigkeit*, sogar zu einer bloß *physischen* herab!

3. Unvergleichlich tiefer greifend sind die Schwierigkeiten, die man gegen die Creatio aus der aristotelischen Lehre über *Gottes Tätigkeit*, seine *Natur* und sein *Verhältnis zur Welt* vorgebracht hat. Hier scheint faktisch eine fast unversöhnliche Kluft zu bestehen zwischen Aristoteles und einer Creatio.

Eines scheint uns unleugbar festzustehen: die Schöpfung aus dem Nichts ist entweder ein *freier Willensakt Gottes* oder sie ist überhaupt nicht. Sie bedingt auch die *Kontingenz* der Weltdinge und kann nur das Resultat einer *Wirkursächlichkeit* Gottes sein, dessen Erkenntnis, Wollen und Fürsorge nichts entgehen darf.

Nun stelle man all dem den aristotelischen Gottes- und Tätigkeitsbegriff gegenüber. Schon Ed. Zeller hat den aristotelischen Gott in ein rein *beschauliches Denken* versetzt [3]. J. Chevalier hat ihm den *Willen* einfach abgesprochen [4]. Durchaus logisch sprechen ihm dann beide eine *praktische Tätigkeit* nach außen, sowohl im Sinne des immanenten praktischen Denkens und Strebens — ποίησις — als des äußeren Machens selbst — πρᾶξις — ab [5]. Gott bewegt die Welt überhaupt nicht als Wirkursache, sondern nur als *Finalursache* [6]. Für eine *Vorsehung* fehlt beim Stagiriten sowohl das göttliche Erkennen als das fürsorgende Wollen. Am meisten gefährdet ist bei ihm die *Kontingenz* der Weltdinge. Sein Gott ist notwendig, seine ewige Welt ist notwendig,

[1] I 45, 2 ad 2; 45, 3.
[2] I 75, 1 ad 3.
[3] Die Philosophie der Griechen II, 2 (Leipzig [3]1879) 594 ff.
[4] La Notion du Nécessaire (Paris 1915) 186 s.
[5] Zeller, a. a. O. 369; Chevalier, a. a. O.
[6] Chevalier, a. a. O.; auch Zeller ist dieser Ansicht.

seine Materia prima ist notwendig. In dem starren « Necessarium » erblickt daher L. Rougier den unversöhnlichsten Gegner einer Creatio [1].

Es liegen viele Übertreibungen in diesen Darstellungen des Aristoteles. Aber alles ist nicht unwahr. Indes wird doch kein vernünftiger Philosoph die *Seinsnotwendigkeit Gottes* bestreiten. Soll etwa Gott kontingent sein, damit man wieder einen anderen zu suchen hätte ? Auch hindert ihn seine absolute Seinsidentität und Seinsfülle doch nicht, daß er, immer derselbe, sich notwendig wollend, anderes außer sich, ohne Selbstveränderung, *ewig frei* will, mit anderen Worten, daß er einen Willen und einen freien Willen besitzt, der effektiv je nach verschiedenen Zeiten Verschiedenes schafft, was er von Ewigkeit her frei wollte [2]. Daß Aristoteles den göttlichen Willen und konsequent das göttliche praktische Handeln vernachlässigte, ist unbestritten. Daß er den göttlichen Willen schlechterdings leugneten, ist nicht so leicht beweisbar, wie wir noch sehen werden. Vorerst sei bemerkt, daß die These : der aristotelische Gott ist nicht *Wirkursache des Weltgeschehens*, unhaltbar ist. Er ist im Werden der Dinge, neben der Materia, aus der sie werden, die unbewegliche, erste, *bewegende Ursache* aller bewegenden Ursachen [3], das erste *machende* Prinzip, πρῶτον ποιοῦν, der Bewegung, das nichts erleidet, aber aktiv ist, während er als Finalursache nicht aktiv ist [4]. An dieser Stelle kommen jene nicht vorbei, die den aristotelischen Gott nur als *Zweckursache* fassen. Damit fällt, wenigstens im Prinzip, eine weitere These von Zeller und Chevalier : beim aristotelischen Gotte gibt es gar keine *praktische Welttätigkeit*, weder ποίησις noch πρᾶξις. Aristoteles nennt die Wirkursächlichkeit Gottes gerade an der erwähnten Stelle ein ποιητικόν. Übertrieben ist es auch, dem aristotelischen Gott jede *Vorsehung* abzusprechen, da Aristoteles selber Gott bald mit einem Heerführer, der das Heer ordnet und leitet, vergleicht [5], bald mit einem für alle vorsorgenden Staats- oder

[1] La Scolastique et le Thomisme (Paris 1925) ; vgl. Jolivet, a. a. O. 39-50.

[2] I 19, 1, 7, 10.

[3] Gen. et Cor. I 3, 318 a 1 ss. (II 437, 51 ss.).

[4] Ib. I 7, 324 b 12-14 (II 447, 27-30) : ἐκεῖ τε γὰρ τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον, καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν τὸ πρῶτον ποιοῦν ἀπαθές. Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τὸ δ' οὗ ἕνεκα οὐ ποιήτικον. Dazu Thomas, Gen. et Cor. I, lect. 7 ; lect. 20, n. 2 s. aus der « Continuatio per ignotum auctorem ex S. Alberti M. Commentario praesertim compilata », ed. Leonina III (Romae 1886) VIII.

[5] Met. XI 10, 1075 a 14 ss. (II 609, 35 ss.).

auch mit einem Familienoberhaupte [1]. Gott selber ist es, der für die Erzeugung der Pflanzen, Tiere und Menschen, die am weitesten von ihm entfernt sind, aufs beste vorsorgt [2]. Daher hat es sogar Alexander Aphrodisias nicht gewagt, dem Stagiriten die Vorsehung in bezug auf die Erhaltung der Arten und Gattungen abzusprechen [3]. Da die Providentia für etwas sowohl Kenntnis als Wollen in sich beschließt, wird man dem aristotelischen Gotte nicht jedes *Weltwissen* absprechen dürfen, so wenig als dem Strategen für die Heerführung oder dem Staats- und Familienhaupte für die Leitung ihrer Untergebenen. Anstoß, aber unbegründeten, hat es erregt, weil Aristoteles sagte, Gott erkenne die Weltdinge nicht wie wir durch äußere Erfahrung in den Dingen, sondern in sich selbst als Ursache [4]. Das ist aber selbstverständlich, und ganz in diesem Sinne wird später Averroes, sicher kein bestochener Zeuge, in unserer Frage die aristotelische Welterkenntnis verteidigen und dafür ein eigenes Opusculum schreiben [5]. Wenn nun nach Aristoteles Gott Wirkursache der Welt ist und die Welt kennt und sie leitet, Fürsorge für sie trägt, dann, so scheint es mir, muß dieser Gott sicher auch einen *Willen* besitzen, zumal er auch liebt, denn ihm ist der Weiseste der liebste, θεοφιλέστατος [6]. Daß der gleiche Aristoteles im Prinzip auch die *Kontingenz* der Weltdinge durchaus anerkannte, wird doch niemand bestreiten, da er bekanntlich aus jener Kontingenz anhand des Prinzips : was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt [7], das Dasein Gottes bewies.

Nun das Resultat aus dem Gesagten : Im Prinzip faßt Aristoteles Gott als das absolut vollkommene Sein, das nur seiner selbst bedarf, als unendlich *geistiges* Sein ; im Prinzip anerkennt er Gott als *erste Wirkursache der Welt*, teilt ihm *Welterkenntnis und vorsorgenden Willen* zu, der den Weltdingen gegenüber frei sein müßte, weil er ihrer nicht bedarf ; im Prinzip proklamiert er auch hoch und feierlich die Kontingenz der Weltdinge. *Auf diesen Prinzipien ruht nun gerade der*

[1] Ib. 1076 a 4 (611, 3).

[2] Gen. et Cor. II 10, 336 b 30-32 (II 465, 34 s.).

[3] Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1 (Leipzig [5]1923) 826 u. 829.

[4] Vgl. Met. XI 7.

[5] Vgl. M. J. Müller, Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt (München 1875) 11.

[6] Eth. Nic. X 8, 1179 a 30 (II 127, 16).

[7] Phys. VII 1, 241 b 24 (II 333, 9).

Begriff, die Möglichkeit der Creatio ex nihilo. Also steht die Creatio zu den aristotelisch-metaphysischen Prinzipien durchaus in keinem Gegensatze. — Die konsequente Durchführung dieser Prinzipien aber gehört nicht zu den Prinzipien selbst. Darüber im Folgenden.

III. Die Creatio lag als logische Folgerung in den metaphysischen Prinzipien des Aristoteles

Wir sagen damit selbstverständlich nicht, daß der Meister die Folgerung selber gezogen. Und gerade das wurde seinem System zum Verhängnis.

Nicht alles, was die modernen Kritiker über Aristoteles Nachteiliges sagten, ist Übertreibung. Sein einseitig *intellektualistischer Gottesbegriff* deutet darauf hin. Seine göttliche *Wirksamkeit* mit Gott als bloßem Beweger erreichte das Sein als Sein nicht. Wäre seine Auffassung über das göttliche *Weltwissen* und *Wollen* und die *Vorsehung* nicht lückenhaft, dann hätten wir heute nicht die enorme Schwierigkeit, diese Lehrpunkte herauszustellen. Die Leugnung von Akt und Potenz in allem Ewigen, das von Gott abhängt, war ein schwerer Schlag gegen die *Kontingenz* der Weltdinge. Damit erhielt seine *Weltewigkeit*, die an sich mit unserem Problem nichts zu tun hat, einen ganz anderen Charakter. Sie wurde zu etwas Innerlichnotwendigem, was auch Thomas ablehnt [1]. Aristoteles hat das « Aeternum » mit dem « Necessarium » identifiziert [2]. Über der Ausführung des an sich großartigen Systems schwebt bleierne, dunkle, drückende, alles umspannende, starre Notwendigkeit, die altgriechische ἀνάγκη, deren tiefstes Prinzip bei Plato und Aristoteles die ewig-notwendige Materia prima war. Es fehlte eben die Creatio!

Und doch lag sie logisch in seinen metaphysischen Prinzipien! Sein metaphysisches Grundprinzip: πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστι [3], allem Potentiellen geht das Aktuelle voraus, hätte ihn logisch zur Creatio führen müssen, und zwar in erster Linie bezüglich der *Materia prima*. Als real-potentielles Sein mußte sie, wir sagten es oben schon, hervorgebracht sein. *Erzeugt* kann sie nicht sein, weil sie die Voraussetzung jeder γένεσις ist. Eine göttliche *Emanatio* kann sie nicht sein,

[1] Met. XII, lect. 5.
[2] De Caelo I 12, 282 a 30 ss. (II 387, 19 ss.).
[3] Met. VIII 8, 1049 b 5 (II 569, 38).

weil Gott nach Aristoteles absolut geistig-unveränderlich ist. Was bleibt also? Nichts anderes als eine Creatio ex nihilo. Wie logisch wäre sie gewesen! Statt dessen erklärte sie Aristoteles für ewig-notwendig, ἐξ ἀνάγκης. Wie bedeutungsvoll wäre für das ganze System die Creatio der Materie gewesen! Die reale Materia prima als solche ist noch nichts Partikuläres, weil alles materiell Partikuläre erst durch Generatio aus ihr entsteht. Mit der Creatio der ersten Materie hätte Aristoteles also den Ursprung des *Seins als Sein* und damit des Totalseins des kreatürlichen Seins proklamiert. Damit wäre Gott nicht mehr bloß erster Beweger der Vereinigung von Materie und Form in der substantiellen Erzeugung gewesen, sondern *Wirkursache* der Bestandteile und *des Ganzen* und alles dessen, was im Ganzen ist. Welches Licht hätte diese Auffassung ausgestrahlt auf das Weltwissen, Weltwollen und die Vorsehung! Richtig wurde gesagt [1]: bei Aristoteles, wie überhaupt, ist Gottes Weltwissen, Weltwollen, Vorsehung so groß wie seine Ursächlichkeit. Nur mit der Creatio der Materie aber kann Gott Wirkursache des Totalseins des materiellen Dinges sein. Also konnte auch nur so sein Wissen, sein Wollen, seine Vorsehung das Totalsein der Dinge umfassen. Alles das wäre eine logische Weiterentwicklung der aristotelischen Prinzipien gewesen. In diesem Falle konnte dann der Stagirite nicht mehr von Weltdingen reden, die mehr und weniger von Gott entfernt wären [2]. Die Creatio erreicht alles *unmittelbar* und folgerichtig auch das Wissen und Wollen und die Providentia des Schöpfers. Und sie erreicht alles, auch das *mögliche Sein*, insoweit es Realität hat oder dazu hingeordnet wird. Es ist unlogisch, wenn Aristoteles den kreatürlichen Geistern und den ewigen Planetenbewegern usw. die Zusammensetzung aus Akt und Potenz abspricht. Da Gott auch ihre Ursache sein soll und sie faktisch von ihm bewegt werden, wie Aristoteles selbst lehrt, sind auch sie mobilia, haben also Gott gegenüber potentielles Sein, müßten also auch von Gott ihr Sein erhalten haben, d. h. geschaffen sein, immer nach dem Prinzip: das Potentielle hängt vom Aktuellen ab. Aristoteles fühlte diese Inkonsequenz und unterschied das absolute Necessarium — Gott — von den Necessaria, deren Ursache das primum Necessarium sein soll [3].

[1] Jolivet, a. a. O. 222 f.
[2] Gen. et Cor. II 10, 336 b 30 s. (II 465, 34).
[3] Met. IV 5, 1015 b 9-11 (II 518, 29-31).

Aber diese Unterscheidung rettet ihn nicht mehr. Sind die Necessaria secunda nicht aus Akt und Potenz zusammengesetzt, dann kann der Grund ihrer Notwendigkeit nicht mehr in einem anderen, in Gott, liegen. *Bei Aristoteles fehlt es an der konsequenten Durchführung der Lehre von Akt und Potenz,* sonst wäre er logisch zur Creatio gelangt. Thomas hat sie ihm zugeschrieben. Insofern konnte man mit viel Recht sagen: Thomas hat mit der Creatio den Kosmos aristotelischer erklärt als Aristoteles selber mit seiner ὕλη. Das ist wohl die herrlichste Ehrenrettung des Aquinaten.

Kein Großer hat je alle großen Fragen seiner Zeit gelöst, noch — auch wenn er ein Genie war, und das war Aristoteles — in allem den Geist und die Kultur seiner Zeit und seines Volkes überwunden. Das scheint die Stellung des Aristoteles zum Schöpfungsproblem zu bestätigen.

b) Der Creatianismus in der jüdisch-alexandrinischen Schule

Mit der jüdisch-alexandrinischen Schule tritt ein neues Prinzip in der philosophierenden Spekulation auf, die *Offenbarung des Alten Testamentes*. Die Tendenz, nachzuweisen, daß die Uroffenbarung des jüdischen Volkes mit der griechischen Philosophie, speziell der platonischen, übereinstimme, war grundlegend für die ganze alexandrinische Spekulation. Selbstverständlich mußte sie zur Creatio irgendwie Stellung nehmen. Schon Aristobul hat, um 170 v. Chr. herum, den Gedanken ausgesprochen, daß sowohl nach dem Pentateuch wie nach der griechischen Philosophie alles durch Gottes Wirksamkeit hervorgebracht sein müsse [1]. Weiter aber hat er sich über diesen Weltursprung nicht geäußert. Bei den wenigsten sprachlichen Ausdrücken der verschiedenen Idiome deckt sich der gebräuchlichste Hauptsinn des Wortes mit dem etymologischen. Man denke nur an σχολή, « schola », « Schule ». Auch das hebräische bârâ in Gen. I, 1 : « im Anfange *schuf* Gott Himmel und Erde », bedeutet etymologisch nur « schneiden », « bauen ». Die noch im dritten Jahrhundert v. Chr. entstandene griechische Übersetzung der Heiligen Schrift, die Septuaginta, übersetzte das bârâ der Genesis mit ἐποίησεν [2]. Ein Wort, das die Creatio ex

[1] D. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III (Leipzig ³1928) 387.

[2] A. a. O. 310.

nihilo ausgedrückt hätte, besaß, sagt A. Vacant, die griechische Sprache in jener Zeitperiode überhaupt nicht. Das gleiche ἐποίησεν gebraucht daher auch die Makkabäer-Mutter in jener herrlichen Mahnung an ihren Sohn : er möge gedenken, daß Gott Himmel und Erde und alles aus dem Nichtseienden gemacht : ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν (Mach. II 7, 28). Erst später erhielt im Griechischen das Verb κτίζειν, das seiner Wurzelbedeutung nach nur « bebauen, anbauen, gründen » bezeichnet, den besonderen Sinn von creare ex nihilo. Davon dann κτίστης, der Schöpfer [1]. So findet es sich schon bei Flavius Josephus, der den furchtbaren jüdischen Krieg von 66-70 n. Chr. miterlebt und uns beschrieben hat [2].

Eigentlicher Gründer und zentrale Gestalt der jüdisch-alexandrinischen Schule war bekanntlich *Philo von Alexandrien* (ca. 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.). War er ein Anhänger der Schöpfung aus dem Nichts ? Sein Enthusiasmus für die Religion seines Volkes einerseits und seine Begeisterung für griechische Kultur und Philosophie anderseits, die in mehr als einem Punkte über den Juden gesiegt hat, lassen ahnen, daß er seine Stellung zur Creatio nicht ohne Schwanken bezogen hat. Dem entsprechen denn auch die Urteile der historischen Kritik. Die einen, wie Großmann [3], Keferstein [4] und Vacherot, der ihm aber zugleich orientalisch emanatistische Auffassungen zuschreibt [5], zählen ihn zu den Anhängern der Creatio. Andere, wie Schürer [6], Überweg und Ed. Zeller [7], dem Max Heinze widerspricht [8], rechnen ihn zu den Gegnern der Creatio.

Weder alle Gründe dafür noch dagegen haben den gleichen Wert. Die Gegner weisen darauf hin, daß auch Philo dem Satze der gesamten altgriechischen Philosophie huldigte : « aus Nichts wird Nichts », und daß er noch, um die Ewigkeit der Welt zu betonen, hinzufügte, daß kein Sein in das Nichts übergeht. Das sagt er tatsächlich, spricht aber

[1] J. M. A. Vacant, Création, in : Dict. de la Bible II (Paris 1899) 1103 ; E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie I (Paris 1846) 131 ff.

[2] Vgl. Schürer, a. a. O. 147-148 ; 370.

[3] Quaestiones philoneae I (Leipzig 1829) 19, 70 ; vgl. H. Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie (Rome 1876) 24.

[4] Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen (Leipzig 1846) 6.

[5] A. a. O. 151.

[6] A. a. O. III 557.

[7] Die Philosophie der Griechen III, 2 (Leipzig [4]1903) 436 ff.

[8] Die Lehre des Logos in der griechischen Philosophie (Oldenburg 1872) 210, Anm. 1.

dabei immer von der *Erzeugung*: Ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται [1]. Nun ist das, von der Generatio gesagt, ganz richtig. Alles, was erzeugt wird, geschieht aus Etwas und was stirbt, wird wieder Etwas. Das liegt im Wesen der Generatio und seines Korrelates, der Corruptio. Unklar ist bei Philo, wie Zeller [2] richtig sagt, der Begriff der *Materia prima*. Zeller und Soulier betonen vor allem ihre *Unerschaffenheit*. Somit wäre der Alexandriner ein Dualist, wie Aristoteles und Plato. Philo selber hat, so meint Soulier [3], den Satz: « Gott hat alles hervorgebracht », in dem Sinne erklärt: « Gott hat alles aus jener, d. h. der Materie, hervorgebracht », Ἐξ ἐκείνης (ὕλης) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός [4]. Man beachte hier vorläufig, daß da nur von der « Erzeugung » — ἐγέννησεν — die Rede ist. Weiteres später. In Wirklichkeit spitzt sich schließlich auch bei Philo der ganze Streit auf die Frage zu: *Hat Philo außer der Erzeugung, γένεσις, noch eine andere Seinsentstehung angenommen?*

Wir glauben dies bejahen zu können. Aber in erster Linie ist jede göttliche Emanatio im Sinne Souliers abzulehnen. Jede göttliche Emanatio widerspricht dem philonischen Gottesbegriff ebenso scharf wie dem aristotelischen. Gott ist nach Philo der *Urheber* und Herr *aller Dinge*, der *Ewige, Eine*, der *Unbewegliche*, sich *selbst identisch* und von allem anderen *verschieden* [5]. Darin geht der Alexandriner mit Aristoteles einig, und ebenso bezüglich der ewigen Welt. Aber hat er nicht außer der Generatio noch eine andere Seinsentstehung der Dinge im Auge gehabt? Das ist die Hauptfrage. Wir möchten zu ihrer Bejahung folgende Erwägungen vorlegen:

1. Nach Philo hat Gott *zuerst*, nicht zeitlich zuerst, sondern der Seinsordnung nach zuerst, den *Geisteshimmel* mit allen Geistern und intellektuellen Wesenheiten der Dinge gemacht: ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον [6]. Er ist absolut geistig und daher gibt es in ihm keine

[1] De incorruptibilitate mundi, ed. Richter, § 2, M 488, P 939. Ich folge der Ausgabe Richter (Leipzig 1828-30), die ich mit R bezeichne, verweise aber mit M auf die Ausgabe Mangey (London 1742) und mit P auf die Ausgabe von Paris, 1640.

[2] A. a. O. 434 ff. [3] A. a. O. 24.

[4] De victimas offerentibus, R § 13; M 261; P 857.

[5] De mundi opif. R § 33; M 24; P 23: ἔστι γὰρ ... ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.

[6] De mundi opif. R § 7; M 6; P 6; ib. R § 10; M 7; P 7; vgl. dazu Zeller a. a. O. 438.

Erzeugung, γένεσις, denn diese ist der Sinneswelt eigen [1]. Ohne Rat eines anderen — denn wer war außer ihm ? — beschloß er alles [2]. Er schuf die Welt *nicht in der Zeit;* denn als Maß der Bewegung war die Zeit erst mit der Bewegung der Himmelskörper da, und sie war also nicht vor der Welt, sondern mit (ἅμα) der Welt und nach (ὕστερον) derselben [3]. Nach der Geisteswelt machte Gott die *Sinneswelt* nach dem Bilde der intellektuellen Welt [4], und ihr ist die Erzeugung naturnotwendig [5]. In diesem Sinne also, und nur in diesem Sinne, gilt die obige Stelle : Gott *erzeugte* alles aus jener, d. h. der Materie.

Kein Zweifel, hier haben wir mehr als bei Aristoteles : dort immer nur Bewegung der Geister von Seite Gottes, nichts über ihre Seinsentstehung durch Gott, hier bei Philo Gott, der prioritate naturae allein allem vorangeht ; denn wer war sonst noch, als er schuf : τίς γὰρ ἦν ἕτερος ? [6] Bei Philo finden wir eine *Seinsentstehung* der Geister durch Gott : ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον. Und diese Wirktätigkeit Gottes ist keine Erzeugung, ja sie ist eine Tätigkeit vor jeder Zeit und Bewegung und vor dem Stofflichen überhaupt ; denn Zeit und Bewegung beginnen mit ihm. Ist wohl hier nicht von der Creatio die Rede, da von Gott etwas wird, aber *nicht aus etwas* ? Denn vor den Geistern war außer Gott noch nichts, weder Zeit, noch Bewegung, noch Stoff, noch folgerichtig Erzeugung, die immer an den Stoff gebunden ist. Ist das richtig, dann muß auch die *Materia prima* von Gott geschaffen sein, von dem Vater aller Dinge, wie ihn Philo unermüdlich nennt : ὁ πατὴρ τῶν ὅλων [7]. Das wird uns weiter bestätigt. Wie Zeller bemerkt, hat Philo die Materie auch das *Leere*, κενόν, genannt [8]. Dort nun, wo er beweisen will, daß Gott nichts entgehe, daß seine Vorsehung auf alles sich erstrecke, auch auf das Leere, κενόν, gibt er als Grund an : Gott ist die *höchste Wirkursache*, die alles aus dem Nichtseienden hervorgebracht hat [9].

[1] De mundi opif., R § 2 ; M 3 ; P 2.
[2] Ib. R § 6 ; M 5 ; P 5.
[3] Ib. R § 7 ; M 6 ; P 5.
[4] Ib. R § 10 ; M 8 ; P 7.
[5] De mundi opif., R § 2 ; M 3 ; P 3 : τῷ δὲ αἰσθητῷ γένεσιν τὸ οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. Ἐπεὶ οὖν ὁρατός τε καὶ αἰσθητὸς ὅδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἴη καὶ γενητός.
[6] Ib. R § 6 ; M 5 ; P 5.
[7] Ib. R § 24 ; M 17 ; P 16.
[8] A. a. O. 436.
[9] Leg. Allegor. III, R § 2 s. ; M 88-90 ; P 61 s.

2. Eine frappante, fast durchschlagende Bestätigung erhält das Gesagte durch Philos ausdrückliche Erklärung: Gott wäre nicht bloß der Weltbildner, sondern ein *Weltschaffer:* οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν [1]. Philo hat somit vor Josephus Flavius die Termini κτίζειν und κτίστης in die wissenschaftliche Sprache eingeführt. In der griechischen Literatur kamen sie früher vor, aber nur bei Dichtern, so bei Homer, Herodot und Pindar [2]. Der altgriechischen Philosophensprache scheinen die Ausdrücke völlig fremd gewesen zu sein. Mit κτίστης drückt Philo offenbar etwas philosophisch *Neues* aus. Mehr noch. Da nach Plato und Aristoteles, vermöge ihrer ewig-unerschaffenen Materie, Gott doch nur ein « Weltbildner » war, wollte Philo offenbar — die Redewendung zeigt es an — einen doktrinären Gegensatz zu jenen ausdrücken. Merkwürdigerweise hat er anderwärts diese Neuerung und diesen Gegensatz noch verschärft. Nicht einmal ποιήτης, Urheber, genügt ihm. Gott, sagt er, ist einzig der Schaffer und Urheber aller Dinge: θεὸς εἷς ἐστὶ καὶ κτίστης καὶ ποιήτης τῶν ὅλων [3]. Die Verschärfung leuchtet erst recht ein, wenn wir bedenken, daß Aristoteles alle Ursächlichkeit am schärfsten mit ποιεῖν ausdrückte und die Wirkursache selbst mit τὸ ποιοῦν τοῦ ποιομένου definierte [4]. Max Heinze hat Zeller gegenüber treffend bemerkt, daß dieses κτίστης, im Gegensatze zum δημιουργὸς und ποιήτης, nur *Schöpfer* bedeuten könne [5]. Zeller antwortet kleinlaut, aber in einer bloßen Anmerkung, daß Philo sich wohl unverkennbar die Weltschöpfung aneignen wollte! [6]

3. Endlich sei noch ein philonisches Fragment, das Eusebius von Caesarea († 340 n. Chr.) aus Philos Schrift « De providentia » überlieferte, erwähnt. Da sagt Philo, von der Materia prima handelnd, Gott hätte zur Weltschöpfung weder einer größeren noch geringeren Materie bedurft: οὔτ' ἐλάττονος οὔτε πλείονος οὐσίας ἔδει [7]. Ist das Fragment echt, dann ist der direkte Beweis für die Schöpfung der philonischen Materia prima erbracht. Da die genannte verlorene Schrift

[1] De somniis I, R § 13; M 632; P 577.

[2] Homer, Ilias, XX 216; Odyss., XI 262; Herodot, I 149, ed. Reiz; Pindar, Pythiae, I 62. Hier tritt das κτίζειν überall nach seinem etymologischen Sinne von « gründen » hervor. So braucht es auch Philo, z. B. in De mundi opif., R § 4.

[3] De Monarchia I, R § 3; M 216; P 815.

[4] Met. IV 2, 1013 a 32 (II 515, 9).

[5] A. a. O. 210, Anm. 1.

[6] A. a. O. 436, Anm. 5.

[7] Eusebius, Praeparatio evangelica VII, c. 21 (P. G. 21, 568).

in der armenischen Sprache aufgefunden wurde [1], deren Echtheit Wendland [2] bewiesen hat, und Eusebs Fragment, wie wir es zitierten, wortwörtlich in derselben sich befindet [3], ist unsere Argumentation stichhaltig.

Philo von Alexandrien hat, so scheint es uns, *als erster die Creatio ex nihilo in die philosophisch-wissenschaftliche Sprache eingeführt.* Es mag sein, daß er den Schöpfungsbegriff nicht in all seinen Elementen zu Ende gedacht hat. Wer staunt darüber, wenn er sich die Tiefe der Frage und die verworrenen Wege, welche das Heidentum in dieser Frage wandelte, vor Augen hält!

c) Der Creatianismus und der Neuplatonismus

Wir knüpfen an den vorigen Gedanken an. Wie wenig empfänglich das Heidentum für die Schöpfungsidee war, das beweist vor allem der Neuplatonismus, das letzte griechisch-heidnische System. Großartig in seiner Anlage, bezaubernd durch seinen ernsten Idealismus, der sogar Aurelius Augustinus auf seinem Heimwege zur Kirche verblüffte, hat es sich zeitlich und geographisch neben dem Christentum entwickelt, es in mehr als einem Punkte nachahmend zu schlagen gesucht und ist doch in all seinen verschiedenen Schulen der Creatio ex nihilo fremd geblieben.

Zwar ist die Ansicht ausgesprochen worden, die Neuplatoniker seien « Creatianisten » gewesen. Aber daran hat schon das Mittelalter nicht recht zu glauben vermocht, trotzdem ihm eine genauere Kenntnis des unendlich vielgestaltigen Systems abging. Es erkannte den Baum an seinen Früchten: in Scottus Eriugena und in den stark monistischen Lehrzügen gewisser Mystiker. Die neueren Kritiker, welche sich eingehender mit dem Neuplatonismus beschäftigten, wie z. B. Vacherot [4], Zeller [5], Überweg [6], Arthur Richter [7], Kirchner [8] und H. Pinard [9],

[1] Aucher hat die Schrift aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt. Richter hat die Übersetzung in seine Philo-Ausgabe, B. VIII, 3 ff. aufgenommen. Vgl. Schürer, a. a. O. 531.

[2] P. Wendland, Philos' Schrift über die Vorsehung (Berlin 1892) 88 ff. Auch W. Schmid hält die Schrift für sicher echt. Vgl. W. von Christ, Gesch. der griech. Literatur II, 1 (München 1920) 629 f.

[3] Vgl. Richter, a. a. O. VIII, 70.

[4] Histoire critique de l'école d'Alexandrie I (Paris 1846) 360 ss.

[5] Die Philosophie der Griechen III, 2 (Leipzig [4]1903) 560 ff.

[6] Überweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums (Berlin [12]1926) 603.

[7] Die Theologie und Physik des Plotin (Halle 1867) 57.

[8] Die Philosophie des Plotin (Halle 1854) 43.

[9] Création, in: Dict. de théol. cath. 3 (1908) 2073.

kommen trotz verschiedener Ansichten über den Charakter des neuplatonischen Monismus darin überein, daß sie dem System eine eminent *emanatistische* Grundlage zuschreiben. Und es ist so. Alles emaniert in diesem System naturnotwendig aus Gott.

Für eine Schöpfung der Dinge aus Nichts fehlt im Neuplatonismus so ziemlich alles, was für eine solche notwendig da sein müßte. Die Creatio ist entweder das Resultat einer *freien* und daher auch *erkennenden* Tätigkeit eines unendlich seienden göttlichen Prinzips, oder sie ist überhaupt nicht. Das haben wir früher schon betont. Schon bei *Plotin* (204-269 n. Chr.), dem Fürsten und eigentlichen Schöpfer des Systems, ist der Ursprung der Welt, sowohl der geistigen wie der irdischen, ein *innerlich-notwendiger* aus der Gottheit. Darauf weisen die Bilder hin, die er gebraucht, um den Ursprung der Dinge darzustellen. Das Urwesen ist infolge seiner Vollkommenheit gleichsam überfließend, und so entstehen die Dinge als etwas von dem absolut Einen Verschiedenes [1]. Sie gehen aus dem Urwesen hervor, wie die Pflanze aus der Wurzel [2], oder, nach Art der Lichtausstrahlung, aus der Sonne [3]. Aber Bilder sind Bilder! Doch wir haben Wichtigeres beizufügen. Plotin schließt ausdrücklich jeden Willensakt von seiten Gottes bei der Entstehung der Dinge aus. Diese Stellung nimmt er da ein, wo er von dem Ursprunge der Dinge im allgemeinen spricht und auch da, wo er von der unmittelbaren Entstehung der ersten Kreatur, des νοῦς, aus Gott redet [4]. Überhaupt ist die ganze herabsteigende Stufenleiter der von Gott entstandenen Geschöpfe bis und mit der Materia prima, die allerdings von Gott abhängt, demselben Gesetze der inneren Notwendigkeit unterworfen. Plotin hat wohl den alten Dualismus besiegt, aber nicht den Emanatismus, der bleischwer sein System belastet. Der tiefere Grund aber liegt in seiner absolut *dynamischen Auffassung Gottes*. Nach ihm ist Gott — davon war auch schon früher die Rede — in sich nicht Sein, nicht Geist, nicht Substanz, denn alles das liegt erst in der ersten Emanation des νοῦς, sondern er ist nur die Ursache von all dem [5]. Leugne von Gott das Sein selbst, dann erfassest du

[1] En. V, l. 2, c. 1, ed. Didot (Paris 1855) 308, 8.

[2] En. III, l. 8, c. 9, 188, 15.

[3] En. V, l. 1, c. 6, 302, 44.

[4] En. V, l. 1, c. 6, 302, 41: Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτὸ, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος, οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.

[5] En. V, l. 2, c. 1; l. 3, c. 12; l. 6, c. 6.

ihn [1]. Nicht einmal das höchste platonische Attribut, « das Gute an sich » (ἀγαθόν), ist in ihm selbst, denn er ist nur Ursache alles Guten, nur anderen gut : τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν [2]. Insofern kann er und wird er von Plotin das « Gute », das « Sein » und das « Leben » genannt, weil er die Ursache von allem ist. In sich aber ist er nur die erste, *unbestimmte*, allgewaltige, unendliche, bedürfnislose Macht : δύναμις τῶν πάντων [3] ; denn alles, was etwas Aktuell-Bestimmtes bedeutet, wie Sein, Wesenheit, Substanz, Geist, Gutheit, Denken, Wollen, ist bei Plotin schon etwas Unvollkommenes, weil Vielheitliches. Insofern ist Gott trotz seiner Vollkommenheit und gerade wegen ihr Nichts [4], weil er nur die unbestimmte und unbestimmbare Macht, Potenz (δύναμις) aller Dinge ist. Hierin liegt der tiefste Grund seines Dynamismus, aber auch der tiefste Grund, warum seine Tätigkeit weder mit Denken noch Wollen etwas zu tun hat, sagen wir es noch klarer, warum die Hervorbringung der Welt nicht eine Tätigkeit im Sinne von « Actio » ist, sondern ein innerlich-notwendiges Hervorgehen der Dinge aus Gott, wobei Gott selbst als unendliche, unbestimmte Macht ewig dieselbe bleibt, während alles, was wird, Bestimmtes, Gestaltetes, Vielheitliches ist [5]. Mit Recht und logisch lehnt Plotin jede substantielle Emanatio ab [6], denn, da Gott keine Substanz ist, kann von einer solchen keine Rede sein. Auch Plotins Satz : « alles in Gott und Gott in nichts » erklärt sich aus seinem Dynamismus. Als absolut unbestimmte Potenz kann Gott in den bestimmten, gestalteten, vielheitlichen Dingen nicht sein. Dennoch sind alle Dinge in ihm, weil sie stufenweise Kraftgestaltungen von ihm sind und seiner immer bedürfen [7].

Der Neuplatonismus hat nach Plotin in den späteren Schulen die mannigfaltigsten Evolutionen durchgemacht. Aber was der Fürst des Neuplatonismus über den innerlich-notwendigen dynamistischen Ausgang der Dinge aus dem seinslosen Gott gelehrt, blieb wesentlich das Erbgut der späteren Neuplatoniker. Das bestätigen uns zwei Vertreter der späteren athenischen Schule : *Proclus* [8] (410-485 n. Chr.)

[1] En. III, l. 1, c. 9, 188, 36. [2] En. VI, l. 2, c. 6.
[3] En. III, l. 8, c. 9 ; En. V, l. 4, c. 1 ; l. 3, c. 16.
[4] En. V, l. 3, c. 13 ; En. III, l. 8, c. 9.
[5] En. VI, l. 9, c. 5, 533, 36 ; En. V, l. 3, c. 12.
[6] En. VI, l. 5, c. 3, 449, 1.
[7] En. V, l. 5, c. 9, 337.
[8] Institutio theologica, cc. CXV, CXIX, CXXIII, ed. Didot, Plotini Enneades (Paris 1855), p. LXXXVII-XC.

und der Verfasser des Liber *De causis* [1], die beide Gott als « seinslos » aufgefaßt haben.

Auf den verhängnisvollen Einfluß, den diese neuplatonischen Auffassungen auf *Scottus Eriugena* (810-877) ausübten, haben wir anderwärts schon hingewiesen. Wir müssen aber die Frage in ihrer Beziehung zur Creatio nochmals berühren. « Gott hat alles aus Nichts erschaffen », welchen Sinn gibt er diesem Satze ? In erster Linie lehrt er ganz richtig : damit betont die Heilige Schrift, Gott habe alles nicht aus etwas, sondern aus dem *absoluten Nichts* hervorgebracht : « non de aliquo, sed de omnino nihilo » [2], ohne Voraussetzung irgend einer Materie oder existierenden Ursache [3]. Auch die Materia prima selbst ist so von Gott erschaffen [4]. Aber in den Augen des Scottus hat jenes « aus Nichts schaffen » noch einen anderen, viel tieferen Sinn. Auch dem Scottus ist Gott noch nicht ein Sein, « Deus nondum est ὄν » [5]. Er ist das « Nichts » [6], « vollends das Nichts », « omnino nihil », ja mit Recht wird er das Nichts « per excellentiam » genannt [7], weil er, absolut unbestimmt, *seins-* und *wesenslos* über allem steht. Die Creatio ex nihilo bedeutet daher nichts anderes als den *Ausgang aller seienden,* nach Wesenheiten, Arten, und Gattungen bestimmten und gestalteten *Geschöpfe aus Gott dem Nichts.* Die Schöpfung ist nichts anderes als eine *Theophanie,* eine Gotteserscheinung, wo das Seiende aus dem Nichtseienden erscheint, ein Hervorgehen des bestimmten Partikulären aus Gott, der universellen, unbestimmten Schöpferkraft [8]. Plotins Geist spricht aus Eriugena zu uns. Er selbst hat später durch seinen dynamischen Monismus Einfluß ausgeübt nicht allein auf Gilbertus Porretanus († 1154), Amalrich von Bène († 1206), David von Dinant, sondern auch auf manchen Mystiker.

Auch der Neuplatonismus, das letzte eigentlich heidnische philosophische System, hat die Creatio aus Nichts abgelehnt. In ihm hat der Emanatismus bzw. der Pantheismus den Sieg davon getragen. Das System ist eminent *dynamistisch* und daher auch *evolutionistisch,* weil die *Potenz* (δύναμις) den Primat über den *Akt* innehält. Gott ist nur Potenz, allerdings im Sinne einer unendlichen Macht und Kraft.

[1] Liber de causis, § 20, ed. Bardenhewer (Freiburg Br. 1882) 182 f.
[2] De divisione naturae III, 5 (P. L. 122, 635 A).
[3] Ib. (634, 6).
[4] Ib. (636 C).
[5] Ib. III 19 (682 B).
[6] Ib. (680 C).
[7] Ib. (681 A).
[8] Ib. III 19 u. 20 (681-685).

Erst mit seinen Erzeugnissen, die ewig innerlich-notwendig aus ihm hervorgehen, entsteht das Reich des Aktuellen. Die aristotelische Akt- und Potenztheorie wird hier gleichsam auf den Kopf gestellt. Das « Werden » ist früher als das « Sein ». Im Grunde genommen hat der feurige Heraklit im Neuplatonismus einen neuen gewaltigen Sieg davongetragen. Daher die große Sympathie der modernen Dynamisten für den Neuplatonismus, für Scottus Eriugena und für gewisse mittelalterliche Mystiker, die aus gleichen Quellen geschöpft haben. In der arabischen Philosophie des Islams wird trotz der Koranlehre der altgriechische Dualismus wieder mächtig sein Haupt erheben, aber nicht ohne einen mächtigen Einschlag des tief mystischen neuplatonischen Dynamismus.

Die Weltschöpfung bei Thomas von Aquin

Die persönliche Lehrselbständigkeit war im Mittelalter größer als viele Moderne meinen. Die mannigfaltig verschiedenen Geistesrichtungen oder Schulen bestätigen das. Mehr noch die Lehrabweichungen in denselben Fragen im Schoße derselben Schule. Das Schöpfungsproblem ist ein schlagender Beweis für die mittelalterliche Vielgestaltigkeit. Anselm Rohner O. P. hat hiefür mit seiner gründlichen Studie über die Creatio bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas einen frappanten Beweis erbracht [1]. Alle drei weichen in wesentlichen Punkten voneinander ab, und merkwürdigerweise ist die Kluft zwischen Lehrer und Schüler noch am allergrößten. Eigentlich stimmen Albert und Thomas nur darin überein, daß beide die *zeitliche Schöpfung* als Glaubensartikel verteidigen und die Creatio aeterna des Aristoteles für philosophisch unbeweisbar und theologisch häretisch erklären [2]. Von allen dreien hält nur der Aquinate die Creatio ex nihilo für philosophisch streng beweisbar [3]. Dagegen hält er weder die Notwendigkeit der zeitlichen Schöpfung noch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewigen Creatio für philosophisch beweisbar und tritt damit wieder teilweise zu Albert, teilweise zu Maimonides in Gegensatz [4]. Für mich ist es vielsagend, daß nicht einmal Albert d. Gr. und Maimonides,

[1] Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin (Beiträge XI, 5, Münster 1913).
[2] A. a. O. 138. [3] A. a. O. 136 f. [4] A. a. O. 136-138.

die doch scharfe Köpfe waren, die Weltschöpfung aus Nichts für philosophisch beweisbar hielten. Es deutet das wieder auf die enorme Schwierigkeit des Problems hin, die wir bei Aristoteles betonten. Auch Thomas wäre nicht zu seinem Resultate gelangt ohne die völlige Penetration der Akt- und Potenzlehre.

In welch außerordentlichem Maße das Schöpfungsproblem den Englischen Lehrer interessierte, zeigt und offenbart sich dadurch, daß er nicht bloß in allen großen Werken, wie im Sentenzenkommentar, in der Summa Theologiae, der Summa contra Gentes, in den Quaestiones disputatae dazu Stellung bezog, sondern überdies noch in besonderen Schriften seinen Standpunkt zur Frage eingehender erörtert hat [1].

Zwei Hauptfragen schweben uns hier vor Augen : der Beweis des hl. Thomas für die Weltschöpfung und die Art und Weise, wie er die Creatio ex nihilo aufgefaßt hat. Die erste berührt die Tatsache der Weltschöpfung, die zweite die Natur derselben.

a) Der Beweis für die Weltschöpfung

Eigentlich hätten wir von den « Beweisen » für die Weltschöpfung reden sollen ; denn die Argumente, die Thomas für die Creatio anführt, sind zahlreich, zumal in Contra Gentes und De Potentia. Wer in der Geschichte der vorthomistischen Philosophie zu lesen versteht und das Los des Schöpfungsproblems bei Plato-Aristoteles und den Neuplatonikern kennt, wird es besonders interessant finden, daß Thomas der Creatio der Materia prima und der Engel, d. h. überhaupt der geistigen Substanzen, seine besondere Aufmerksamkeit schenkt. Die Beweise, welche er für diese zwei Punkte anführt, sind sogar zahlreicher als jene, die er für die Weltschöpfung im allgemeinen ins Feld führt. Er zeigt damit, daß er die Klippen und Schwächen der früheren Zeiten in bezug auf die Entwicklung des Problems sehr wohl kannte, wenn er auch die Rollen der Anhänger und Gegner nicht immer richtig verteilte, was uns bei dem damaligen Stand der geschichtlichen Kenntnisse kaum stark in Erstaunen setzen wird. Wir werden, dem Gesagten entsprechend, der Schöpfung der ersten Materie und der Engel besondere Beachtung schenken.

[1] II Sent. d. 1, q. 1 ; q. 2 ; d. 17, q. 2, a. 2 ; I 44-46 ; 61, 1 ; 90, 2 ; C. G. II 6, 15-38, 85, 97 ; Pot. 3, 1-19 ; 4, 1 u. 2 ; Comp. Theol. c. 67-70 ; De aeternitate mundi contra murmurantes ; De substantiis separatis, c. 7-8 ; Quodlib. III 31 ; XII 7.

Selbstverständlich mußte Thomas als *Voraussetzung* der Kreationsbeweise die fünf Wege des Gottesbeweises zugrunde legen. Tatsächlich laufen alle Argumente zugunsten der Weltschöpfung aus Nichts mittelbar oder unmittelbar auf Gott als erste einzige Weltursache a se, als erste Wirkursache, als erstes absolut notwendiges, vollkommenes, alles ordnendes Sein zurück.

Damit können wir hier die *Kreationsbeweise* kurz und übersichtlich umreißen; denn nur darum kann es sich hier handeln. Weil Gott allein 1. die ursachlose Ursache ist, weil er 2. das summum ens ist, weil er 3. die allgemeine Ursache, also die Ursache aller anderen Ursachen ist, weil er 4. allein das Sein per essentiam ist, weil er 5. allein das ens absolute necessarium ist, weil er 6. als absolute Vollkommenheit alle Vollkommenheiten der Weltdinge in sich enthalten muß, deshalb muß 1. alles andere das Sein ab alio haben; müssen 2. alle anderen Dinge, die mehr und weniger Sein besitzen, dasselbe von ihm haben; müssen 3. alle anderen Ursachen als Partikulärursachen von ihm als der Universalursache des Seins als solchen abhangen; müssen 4. alle Weltdinge als Participata ihr ganzes Sein von dem Sein per essentiam haben; müssen 5. alle anderen Dinge potentiell sein und selbst jene, welche wie die kreatürlichen Geister eine relative Notwendigkeit besitzen, die Ursache ihrer Notwendigkeit in Gott haben; müssen 6. alle Geschöpfe ihre Vollkommenheiten, also alles Sein von Gott dem absolut Vollkommenen empfangen haben [1]. Damit ist die Notwendigkeit der Schöpfung der Weltdinge unwiderleglich bewiesen.

Von den sechs skizzierten Beweisen, die Thomas in Contra Gentes ausgiebig entwickelte, bevorzugte er offensichtlich das Argument des *ens per essentiam* und des *ens per participationem*. Er hat es in alle Werke aufgenommen, in denen er die Notwendigkeit der Creatio beweisen will. In seinem Sentenzenkommentar und in der Summa Theologiae ist es das einzige Argument, das er für die These anführt [2]. In seinen Ausführungen über die Natur der Engel führt er es ausdrücklich auf die Lehre von Essenz und Existenz zurück [3]. In seinem Compendium Theologiae fügt er ihm nur ein zweites Argument, das von der ersten « Wirkursache », bei [4]. In De Potentia ist es von zwei

[1] C. G. II 15.
[2] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2; I 44, 1.
[3] De substantiis separatis, c. 7.
[4] Comp. Theol. c. 67.

weiteren Beweisen, die wir oben erwähnten, begleitet [1]. Daselbst entwickelt er in einem folgenden, berühmt gewordenen Artikel die tiefe, scharfsinnige Theorie über die Gesamtkausalität Gottes in der kreatürlichen *Tätigkeit.* Weil Gott das einzige Schöpferprinzip alles Seins ist, gibt er der geschöpflichen Ursache nicht bloß die Kraft zu handeln und muß er sie nicht nur erhalten, sondern er muß sie auch zum Handeln bewegen, « movet eam ad agendum », und er ist in bezug auf die Wirkung sowohl die Ursache des Seins als Sein, als auch dieses oder jenes Seins, da die Kreatur als bloße Instrumentalursache nur kraft Gottes, der Hauptursache, zu wirken vermag und jeder Wirkung nichts inniger und tiefer ist als das Sein selbst, das nur die erste schöpferische Ursache hervorzubringen vermag [2]. Es zeigt sich da, wie bei Thomas die Creatio, die Realdistinctio von Essenz und Existenz und die Praemotio aufs innigste und unzertrennlich miteinander verkettet sind !

Thomas hat, so bemerkten wir früher, seine ganz besondere Aufmerksamkeit der Schöpfung der *Materia prima* geschenkt. Er hat diese Frage sogar in eigenen Artikeln zum Gegenstande seiner Forschung gemacht [3]. Er hat, unseres Erachtens mit Unrecht, die Creatio der Materia Plato und Aristoteles zugeschrieben. Dennoch hat er dabei mit auffallender Geistesschärfe den Grundirrtum der ganzen alten Philosophie und die Ursache desselben erfaßt. Die alten Philosophen, so bemerkt er stets, vermochten nicht zu unterscheiden zwischen dem Wirken der *Universalursache,* welche das Sein als solches und damit das Totalsein hervorbringt, und den *Partikulärursachen,* die durch bloße Veränderung aus einem bereits vorliegenden Stoffe ein Partikulärsein, dieses oder jenes, verursachen. Daher ihr bekanntes Prinzip : « Aus Nichts wird nichts » [4]. Faktisch wirkt die Partikulärursache nur durch *Veränderung* auf Grund von etwas *Vorhandenem,* das diese oder jene Form erhält, also ein Partikulärsein ist. Ihre Tätigkeit ist nicht ihre Substanz selbst ; sie muß daher in etwas *Passivem,* dem sie proportioniert sein muß, aufgenommen werden.

[1] Pot. 3, 5. [2] Ib. a. 6.

[3] I 44, 2 ; C. G. II 16.

[4] C. G. II 16 : Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant, materiae omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni praeiacere ; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit. Quod quidem in

Ganz anders wirkt Gott als Universalursache, deren Tätigkeit ihre eigene unendliche Substanz selbst ist, die daher nicht in etwas aufgenommen werden kann, und der nichts proportioniert sein kann. Eben weil Gott die erste, einzige Universalursache ist, bringt er das *Sein als Sein*, « ens ut ens », also *alles* Sein hervor, folglich *aus Nichts* [1]; denn er kann doch nicht zu seiner Tätigkeit voraussetzen, was er durch seine Tätigkeit selbst hervorbringt : « Nullum agens praeexigit ad suam actionem id, quod per suam actionem producit. » [2] Aus all dem, was die materia prima in sich ist, verlangt sie Gott als ihren Schöpfer : denn sie ist etwas *Real-Potentielles*. Weil sie real ist, muß sie ihr Sein auch von Gott, der Universalursache, haben. Weil sie potentiell ist, setzt sie das absolut Aktuelle voraus, das prioritate naturae ihr vorangehen muß. Wäre alles das nicht so, dann gäbe es in der materiellen Erzeugung gar kein Erstes [3]. Die Materia prima muß also selbst aus Nichts erschaffen sein. — Damit hat Thomas eine Schwierigkeit gelöst, welche meiner Ansicht nach die alt-heidnische Philosophie nie überwand und über deren enorme Tragweite wir, von Aristoteles handelnd, das Wichtigste sagten. Evident ging auch dieser Geistessieg nur aus der mit eiserner Konsequenz durch- und weitergeführten *Lehre von Akt und Potenz* hervor !

Neben der Herkunft der Materia prima war bei den alten Philosophen der Seinsursprung der geistigen Geschöpfe, also unserer *Engel* und der *geistigen Seele*, ein Problem, vor dem sie ratlos dastanden. Gewiß machten Plato und Aristoteles, denen Thomas die Creatio zuschrieb, auch sie vom ersten Beweger abhängig. Aber über ihren Seinsursprung schwiegen sie. Die Schwierigkeit war eine ganz besondere, die Thomas bei vielen alten Philosophen richtig durchschaute. Sie kannten nur ein « Werden », « ein Erzeugen », eine Mutatio aus bereits vorhandener Materie [4]. Deshalb schrieben manche auch den geistigen Geschöpfen eine Zusammensetzung von Materie und Form zu, um ihren Ursprung leichter zu erklären [5]. Allein das geht nicht an. Wie aber dann den Ursprung einfacher, geistiger, für sich existierender Formen erklären ? Das konnten sie nicht und deshalb hielten sie dieselben für

particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est. Dasselbe I 44, 2 ; Pot. 3, 5.

[1] I 44, 2. [2] Comp. Theol. c. 68. [3] C. G. II 16.
[4] De substantiis separatis, c. 7 ad 1. [5] Ib.

unentstanden, zumal auch Plato und Aristoteles jene geistigen Substanzen für ewig hielten [1].

Der Grund dieses Irrtums lag also darin, daß sie außer der Erzeugung und Mutatio keine andere *höhere Entstehungsweise* kannten und daher zwischen Universalursache und Partikulärursache nicht zu unterscheiden vermochten und folgerichtig auch nicht zwischen der Hervorbringung dieses oder jenes Seins und des Seins als solchen, die nicht Mutatio, sondern nur Emanatio ist. In Wahrheit muß auch die geistige, menschliche Seele [2], müssen auch alle geschöpflichen Geister — Engel — von Gott aus Nichts erschaffen sein. Als Universalursache muß Gott das *Totalsein* alles dessen, was außer ihm ist, ursächlich zugesprochen werden : « esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente » [3]. Da in ihm als absolutem Sein allein *Wesenheit* und *Existenz* identisch sind, muß alles außer ihm von ihm empfangenes Sein haben [4] und auf Gott als maximum ens zurückgeführt werden [5]. Folglich sind auch die geschöpflichen Geister geschaffen.

Welchen *Wert* gab Thomas seinen rationalen Argumenten für die Schöpfung aller Dinge von Gott ? Schrieb er diesen rein philosophischen Beweisen *zwingenden* Wert zu ? Daran kann gar nicht gezweifelt werden. Wer die Terminologie des Aquinaten kennt, weiß, was bei ihm das « necesse est » bedeutet. Das gebraucht er nun faktisch überall da, wo er den Schöpfungsbeweis erbringen will [6]. Übrigens hat er schon in seinem Sentenzenkommentar formell erklärt : « Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. » [7]

Damit geht Thomas weit über Maimonides und Albert d. Gr. hinaus, welche die Beweisbarkeit der Creatio geleugnet hatten. Auch da bestätigt es sich wieder, daß Alberts Wissenschaftsbetrieb zwar weiter war als der seines Schülers, daß aber Thomas der Vernunft, also der Philosophie und damit den Profanwissenschaften überhaupt,

[1] Ib. ad 4.

[2] I 90, 2.

[3] De substantiis separatis, c. 7.

[4] I 62, 1 : Solus enim Deus est suum esse ; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam ; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.

[5] De substantiis separatis, c. 7.

[6] I 44, 1 ; 45, 2 ; 61, 1 ; 90, 2.

[7] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2. Genau dasselbe Pot. 3, 5.

einen viel weiteren Forschungshorizont vorgesteckt hat. Auch das war die Frucht seiner unvergleichlichen Penetration der Akt-Potenzlehre!

b) Die Natur der Creatio

Wir gedenken, dieses zweite, offenbar schwierigere Problem mit der Beantwortung zweier Fragen näher zu klären: Welches ist die Wirkung der Creatio und wie ist die Ursache derselben aufzufassen? Von der Schöpfertätigkeit als Drittem können wir selbstverständlich nicht reden; denn eben das ist der Schöpfertätigkeit zum Unterschied von der kreatürlichen Tätigkeit eigen, daß sie nicht ein Drittes-Mittleres ist zwischen Wirkursache und Wirkung. Insofern die Schöpfertätigkeit aktiv gefaßt wird, ist sie das göttliche Wesen selbst, also weder Actio noch eine Potenz, aus der die Actio als Prinzip hervorginge. Insofern sie passiv betrachtet wird, ist sie identisch mit dem Entstandenen, also mit der Wirkung, weil es in der Schöpfung kein Werden gibt [1].

α) *Die Wirkung der Schöpfung*

Als creatio passiva umfaßt die Schöpferwirkung die ganze Kreatur mit ihrem von Gott aus dem Nichts empfangenen Sein, das, weil es von Gott empfangen ist, zu ihm eine real transzendentale Beziehung (relatio) ausdrückt [2]. Auch hier sind wieder zwei Momente zu unterscheiden: das Wassein der Wirkung und das Auswas, oder, um genauer mit Thomas zu reden, der Terminus « ad quem » und der Terminus « a quo » [3] der Wirkung, des Entstandenen. Damit können wir die beiden Momente in zwei bestimmte Fragen kleiden: Was wird in der Creatio hervorgebracht und aus was wird es hervorgebracht? Beides zusammen wird die Schöpferwirkung als solche kennzeichnen.

Was wird in der Creatio hervorgebracht oder gewirkt? Den *geschöpflichen* Ursachen, oder sagen wir es prägnanter, den Naturursachen ist es eigentümlich, daß sie immer nur Ursachen sind « dieses » oder « jenes » Seins, « haec vel talia entia » mitverursachend hervorbringen [4], also zum Terminus ad quem *Partikulärwirkungen* haben. Die

[1] II 45, 3 ad 1 u. 2.; Pot. 3, 3.

[2] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2 ad 4: Si autem (creatio) sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura et significat quandam rem, non quae sit in praedicamento passionis proprie loquendo, sed quae est in genere relationis et est quaedam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam.

[3] I 45, 1 ad 2.

[4] I 44, 2. Das hebt Thomas in allen Hauptquellen hervor.

Naturtätigkeit und Erzeugung ist stets nur eine Seinsverleihung eines Partikulären an ein Partikuläres, eine Emanatio « alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente ». So ist es, wenn ein Mensch einen Menschen erzeugt [1]. Daher bringen die Natur- oder Partikulärursachen nur *Etwas aus Etwas* hervor, den Menschen aus Etwas, was zwar Nichtmensch, aber doch schon Etwas war. Damit sind sie erst recht Partikulärursachen, weil sie nicht bloß etwas *Bestimmtes* verursachen, sondern das Bestimmte nur *zum Teile*, weil aus etwas bereits Vorhandenem, das sie selbst nicht bewirken, sondern voraussetzen. Insofern haben die alten Philosophen, die nur die Naturkausalität kannten, ganz richtig das Axiom aufgestellt : « Aus Nichts wird Nichts » [2]. Auch die moderne Naturwissenschaft, welche nur das Naturwerden und die Naturursächlichkeit in Betracht zieht, behauptet von ihrem Standpunkte aus mit Recht : Alles, was in der Natur wird, das wird aus Etwas. Leugnet sie aber die Creatio ex nihilo, dann verläßt sie ihr eigenes Gebiet und betritt das philosophische, wo die Kontingenz eines einzigen kontingenten Atoms sie zur Creatio führen müßte, wenn sie philosophisch geschult wäre und logisch vorgehen würde [3].

Weil nun Gott als absolutes Sein und erstes Prinzip die *Universalursache* alles Seins ist und sein muß, ist der Terminus « ad quem » seiner Schöpfertätigkeit unmöglich bloß ein Partikulärsein. Er ist vielmehr Ursache des Seins *im absoluten Sinne*, « esse absolute » [4]. Was will das sagen ? Thomas drückt das verschieden aus, und oberflächlich betrachtet möchte man fast meinen, die Ausdrücke würden nicht immer dasselbe bezeichnen. Was in der Creatio hervorgebracht wird, ist nach ihm eine Emanatio des *ganzen* Dingseins : « emanatio totius entis » [5], seines ganzen Seins, « totius esse », aus dem Nichts [6]. Die Creatio bedeutet den Ursprung der ganzen *Dingsubstanz:* « producitur tota substantia rerum » [7], oder des Seins als solchen : « ens inquantum ens », mit einem Worte des *Seins selbst*, « ipsum esse » [8]. Alles das besagt ein und dasselbe : In der Creatio bringt Gott das *Ganzsein* der Kreatur

[1] I 45, 1.
[2] I 45, 2 ad 1 ; C. G. II 16.
[3] Vgl. H. Pinard S. J., Création, in : Dict. apol. de la foi cath. I (1911 [illegible]
[4] I 45, 5.
[5] I 45, 1.
[6] I 46, 3 ; Pot. 3, 1.
[7] I 45, 2 ; C. G. II 16 u. 17.
[8] Pot. 3, 6 ; I 44, 2.

hervor [1], alles, was in ihr irgendwie zu ihrem Sein gehört : « causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re ». Das ist der Grund, warum die Kreatur aus Nichts hervorgebracht ist [2]. Auch dann, wenn Thomas nur von einer Creatio der Dingsubstanz redet, meint er das ganze Dingsein ; denn die Dingprinzipien, wie Materie und Form und die Akzidenzien im logischen und ontologischen Sinne, haben ihr Sein nur in und mit der Substanz, werden also indirekt in dieser geschaffen [3].

Einem argen Mißverständnis möchten wir hier noch vorbeugen. Wenn wir sagen, der Schöpfer sei Ursache des Seins als Sein oder als solchen, so schließt das offenbar seine Ursächlichkeit auf das Partikulärsein nicht aus, sondern vielmehr ein. Wäre er nicht auch die erste Ursache des Partikulärseins, so wäre er wieder nicht die Universalursache, d. h. die Ursache des Totalseins. Weil das Sein formell, ja formalissime in allem ist, was ist — denn sonst wäre ja nichts —, muß Gott auch Hauptursache (causa principalis) alles Partikulärseins und jeder Partikulärtätigkeit, die ja auch wieder ein Sein ist, sein. Das ist denn auch der Grund, warum nach Thomas keine Kreatur Gott gegenüber mehr ist als eine *Instrumentalursache*, die nur von der Hauptursache bewegt tätig zu sein vermag [4].

So können wir nun die beiden Begriffe : Gott als Universalursache und die Kreatur als Partikulärursache, einander gegenüberstellen : *Gott ist Universalursache, weil er das Sein als Sein und daher aus Nichts schafft und folglich auch Hauptursache jedes Partikulärseins und Wirkens ist. Die Kreatur ist Teil- oder Partikulärursache, weil sie immer nur ein Teilsein und daher aus Etwas und als Instrumentalursache der ersten göttlichen Ursache hervorbringt.*

Gott schafft *aus Nichts*, ex nihilo. Damit sind wir beim zweiten Momente der Schöpferwirkung, dem Terminus a quo angelangt. Da beide Termini, der Terminus « ad quem » und « a quo », den Vollbegriff der Wirkung ausmachen, kann man sich die Frage stellen : welcher von beiden ist wichtiger, oder von welchem hängt in erster Linie die Würde der Schöpferwirkung ab ? Von dem Terminus « ad quem », antwortet

[1] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2 : Cum autem quaelibet res et quidquid est in re aliquo modo esse participet ... oportet quod omnis res secundum totum id, quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur.

[2] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2.

[3] I 45, 4 ; Pot. 3, 1 ad 12.

[4] Pot. 3, 6.

Thomas. Diese Antwort verblüfft auf den ersten Blick. Und doch ist sie wohl begründet; denn weil Gott das Sein als solches, also das dingliche Totalsein hervorbringt, schafft er aus Nichts [1]. Der Terminus « ad quem » ist somit der Grund des Terminus « a quo ».

Dennoch bietet unserer armseligen menschlichen Erkenntnisweise das « aus Nichts » die Hauptschwierigkeit, weil wir in der Natur nur ein Entstehen *aus Etwas* kennen. So kommt es, daß wir von der Creatio denken und reden wie von einem *Werden*, wie die Redeweise « facere ex nihilo » andeutet [2]. Wir haben immer die *Mutatio*, die bloße Veränderung, im Auge und denken uns das Schaffen als eine Aufeinanderfolge des einen auf das andere: eine successio. Damit verbinden wir dann ganz natürlich auch die *zeitliche* Reihenfolge und reden von dem einen, das zeitlich vorhergeht, und dem anderen, das nachher folgt. Alles das gehört zu unserer unvollkommenen, mangelhaften Erkenntnisweise.

In Wirklichkeit ist die Creatio nichts von all dem, und hätten gewisse moderne Gegner der Schöpfungslehre das gelesen, was Thomas hierüber schrieb und sehr ausführlich schrieb, dann würden sie bei ihm die Lösung ihrer Einwände bereits vorgefunden haben. Das « aus Nichts » setzt zwar wohl eine *logische Möglichkeit* des zu schaffenden Dinges voraus, schließt aber jede *real-passive Disposition* im Dinge selbst aus, da es aus Nichts geschieht [3]. Es ist daher auch unsinnig, davon zu reden, die Tätigkeit Gottes werde in etwas aufgenommen, da sie erst alles schaffen muß. Die Creatio ist mit andern Worten nicht ein Bewegen des Bewegten, da nichts zu Bewegendes da ist [4]. Das « Ausnichtsschaffen » ist deshalb gar *kein Werden*, sondern ein Hervorbringen dessen, was vorher schlechterdings nicht war, « ex non ente simpliciter » oder « ex non aliquo » [5]. So bedeutet die Creatio die Seinsabhängigkeit des Geschaffenen von Gott, seinem Prinzip, von dem es geschaffen wurde, « dependentia esse creati ad principium, a quo instituitur » [6]. In ihr ist das Werden schon das *Gewordensein* und das Geschaffenwerden ein *Geschaffensein* [7]. Die Schöpfung hat daher mit

[1] I 45, 1 ad 2.
[2] I 45, 2 ad 2; C. G. II 18.
[3] Pot. 3, 1 ad 2.
[4] I 45, 2 ad 2; 45, 3.
[5] I 45, 1 ad 3; Pot. 3, 4; C. G. II 16.
[6] C. G. II 18.
[7] I 45, 2 ad 3: In his, quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse. C. G. II 19: unde simul aliquid, dum creatur, creatum est.

der bloßen Veränderung (mutatio) nichts zu tun. Jede Veränderung, sei sie eine substantielle oder qualitative oder quantitative oder bloß örtliche, setzt bereits ein Subjekt der Veränderung, das von einer Seinsweise in die andere übergeht, voraus. Da die Creatio das Ganzsein des Dinges hervorbringt, setzt sie eben nichts voraus und hat daher mit der Mutatio nichts zu tun [1]. Damit ist von der Schöpfung auch jede successio ausgeschlossen, die notwendig eine Veränderung ist [2]. Auch von einer *zeitlichen Aufeinanderfolge* kann bei der Schöpfung aus Nichts nicht die Rede sein, ist doch die Zeit nur der Maßstab der Bewegung, also der Mutatio und Successio. Beide fehlen aber in der schöpferischen Tätigkeit. Der Verstand denkt sich dieselbe Sache als vorher nicht existierend und dann nachher existierend : « intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem et postea existentem » [3]. Dabei gibt man dem « vorher » und « nachher » nicht zeitlichen Sinn. Aus der *Offenbarung* wissen wir allerdings, daß die Welt tatsächlich nicht ewig ist, sondern einen zeitlichen Anfang hat [4]. Aber die bloße *Vernunft* vermag stringent weder die zeitliche noch die ewige Welt zu beweisen [5]. Was innerlich-notwendig zum Schöpfungsbegriffe gehört, ist nicht eine zeitliche Aufeinanderfolge von Nihilum und Creatum ; denn « motus » und « Zeit » als Maß desselben entsteht ja erst, wie Philo schon sagte, mit dem Geschaffenen. Das Nihilum geht dem ens creatum nur der *Naturordnung* nach voraus, insofern das Geschaffene ehedem schlechterdings nichts war [6]. Die Passivschöpfung drückt formell nur das Totalentstandensein eines Seins von seiten Gottes aus.

Beide Momente oder Termini der Schöpferwirkung hat Thomas klar und eindeutig in die wenigen Worte gefaßt : « Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil » [7]. Weil « aus Nichts », unterscheidet sich die Creatio von dem geschöpflichen Schaffen. Weil das Sein dem Nichts der Naturordnung nach erst folgt, unterscheidet sie sich von der Erzeugung des göttlichen Wortes [8].

[1] Pot. 3, 2 ; C. G. II 17 u. 18.
[2] C. G. II 19.
[3] C. G. II 18.
[4] I 46, 2.
[5] I 46, 1 u. 2 ; C. G. II 31 ss. ; De aeternitate mundi contra murmurantes.
[6] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2.
[7] I 45, 1.
[8] II Sent. d. 1, q. 1, a. 2.

β) *Die Ursache der Creatio*

Gott ist in einem mehrfachen Sinne die Ursache der Schöpfung: als Final-, Exemplar- und Wirkursache. Die letzte setzt die beiden ersten voraus und spielt hier unbestritten die Hauptrolle, da sie mehr als die beiden anderen den eminent göttlichen Charakter der Schöpfertätigkeit hervortreten läßt.

Weil überhaupt nur das Gute *Zielursache* von etwas sein kann und Gott als summum bonum das Gut aller Güter ist, kann nur Gott die Zweckursache aller Dinge, also auch der Creatio sein [1]. Dasselbe ergibt sich auch aus der Natur Gottes als erster, absolut vollkommener *Wirkursache*, die keines anderen als Ziel bedarf, sonst wäre sie nicht völlig bedürfnislos, und sich aus demselben Grunde, also nur aus reiner interesseloser Güte zum Ziele der Schöpfung setzen konnte, um den Dingen durch die Seinsverleihung seine Güte mitzuteilen [2]. Aus diesem tiefsten Grunde ist Gott der große « Freigebige », weil er ohne Eigennutz, nur aus Güte spendet: « ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem » [3].

Als unendlich weiser Urheber und Bildner des vielgestaltigen Weltalls, das er gedacht, ehe es war, muß Gott auch die *vorbildliche Ursache* (causa exemplaris) aller Geschöpfe sein, deren Idealbilder mit Gottes Wesenheit eins und nicht von ihr real verschieden erst in den nachgeahmten Dingen zur wunderbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit geworden sind [4].

Die überragende Bedeutung der göttlichen *Wirkursache* für die Schöpfungslehre des hl. Thomas zwingt uns, verschiedene Momente ins Auge zu fassen.

1. Die Weltschöpfung ist entweder *frei*, oder sie ist überhaupt nicht. Das betonten wir früher. Der ganze Neuplatonismus mit seiner innerlich-naturnotwendigen Emanation aus Gott ist ein Beweis dafür. Seine Tendenz war dem hl. Thomas, trotz der lückenhaften geschichtlichen Kenntnisse, die er von ihm besaß, nicht völlig unbekannt. Gewisse Verweise auf den Liber De causis und die Araber, welche von jener Tendenz beeinflußt waren, scheinen das anzudeuten. Tatsächlich hat der Aquinate wenige Momente der Schöpfungslehre so stark betont

[1] C. G. III 17.
[2] I 44, 4.
[3] Ib. ad 1.
[4] I 44, 3.

wie die Freiheit der schöpferischen Tätigkeit Gottes, übrigens ganz im Sinne der Offenbarung und des großen Aurelius Augustinus. Die These wird genau und scharf formuliert: « dicendum quod *absque omni dubio* tenendum est, quod Deus *ex libero arbitrio* suae voluntatis creaturas in esse produxit, *nulla naturali necessitate* »[1]. Die Hauptgründe für die These holt er aus der göttlichen Final- und Exemplarursache, aus der Natur der blinden Natururs ächlichkeit und aus der Eigenheit des göttlichen Wirkens überhaupt. 1. Aus der *Finalursächlichkeit:* Ist die absolut bedürfnislose Güte Gottes das Ziel aller Geschöpfe, dann muß er alles, was außer ihm ist, frei erschaffen haben, denn sonst wäre er eben nicht bedürfnislos[2]. 2. Aus der *Exemplarursächlichkeit:* Die Naturtätigkeit ist immer « ad unum », d. h. auf eine bestimmte Wirkung, Form, hingeordnet. Nun ist aber das Weltall ein Gebilde von ungeheuer verschiedengestaltigen göttlichen Wirkungen. Also setzt es in Gott, der Ursache, ein Wirken und Wollen nach verschiedenen Ideen voraus, d. h. ein Schaffen nach Verstand und Wille[3]. 3. Aus dem *Wesen des Naturwirkens:* Allüberall, wo in der Welt die blinde Natur zweckmäßig wirkt, ist sie geleitet von einem Verstande, der ihr das Ziel und die Mittel zum Ziele weist, und von einem Willen, der sie zum Ziele bewegt. Die blinde Naturtätigkeit setzt also jene des Verstandes und Willens als die ursprünglichere voraus, folglich vor allem in Gott, der ersten Ursache, die keine andere voraussetzen kann, weil sie die erste ist[4]. 4. Aus der Eigenart des *göttlichen Wirkens:* Gottes Tätigkeit ist dasselbe wie Gottes Wesenheit[5]. Sie ist also eine *immanente*. Die zwei einzigen immanenten Tätigkeiten in einem geistigen Wesen sind Erkennen und Wollen. Also muß Gott die Schöpfung durch Erkennen und Wollen hervorgebracht haben[6].

Aus der These von der freien, d. h. durch Wissen und freies Wollen hervorgebrachten Schöpfung zieht dann Thomas eine Reihe von Folgerungen, von denen wir nur die eine und andere berühren, so über das Verhältnis derselben zur Trinität. Wenn auch die Schöpfung an sich das Werk Gottes des Einen ist, weil die Wirkung der allen drei Personen

[1] Pot. 3, 15; I 19, 4; C. G. II 23.
[2] I 19, 3.
[3] I 19, 4; Pot. 3, 15; C. G. II 23.
[4] Ib.
[5] Pot. 3, 15; C. G. II 23; C. G. I 45; I 19, 4 ad 2.
[6] Pot. 3, 15; C. G. II 23.

gemeinsamen Natur [1], so kann sie den drei Personen doch auch zugeeignet werden, insofern die von Gottes Allmacht durch Wissen und Wollen hervorgebrachte Schöpfung auf den Hervorgang der ewigen Weisheit aus dem Vater und der ewigen Liebe aus Vater und Sohn zurückbezogen werden [2]. Auch allda, wo Thomas auf die Beweisbarkeit der ewigen und zeitlichen Welt zu sprechen kommt, weist er dieselbe zurück aus dem Hauptgrunde: Die Schöpfung ist das Werk des freien göttlichen Willens, den zu ergründen wir nicht imstande sind. Die zeitliche Schöpfung ist uns geoffenbart. Im übrigen wissen wir aus der bloßen Vernunft nur, daß Gott sich selbst notwendig will, alles andere aber frei [3].

2. Mit seinem ganzen ihm angeborenen Scharfsinn sucht Thomas vor allem den *göttlichen* Charakter der Schöpfung rational zu beweisen. Die Frage: « utrum solius Dei sit creare » kehrt in allen größeren Werken wieder [4]. Die Argumente für die These vermehren sich ihm wie unter der Hand fast ins Unendliche. Seine Stellung für Gott, den *einzigen, unmittelbaren* Schöpfer *alles* Geschöpflichen, ist scharf und spitzt sich schließlich auf die Ansicht zu: *Jedes Schaffen setzt unendliche Macht voraus,* folglich ist Schaffen eine *unübertragbare Machtbefugnis Gottes.* Vom Standpunkt der Offenbarung aus ist die These « de fide » und das Gegenteil wäre häretisch [5].

Thomas erwähnt verschiedene *Gegner* seiner These. Er ahnt, im Neuplatonismus einen solchen zu haben. Im Liber De causis, den er ganz richtig dem Neuplatonismus zuschrieb, fand er die Theorie: Gott schafft die niedrigeren Wesen nicht unmittelbar, sondern nur mittels der höheren. Ähnlich irrten Avicenna und Algazel, die, weil sie den freien Ursprung der Dinge leugneten, meinten, Gott könne unmittelbar nur die erste Kreatur schaffen, durch die dann die übrigen hervorgebracht würden. Auch katholische Gelehrte gab es, die glaubten, Gott könne wenigstens den Engeln die Schöpfergewalt mitteilen, damit sie als seine Stellvertreter und Hilfsursachen (ministri, instrumentaliter)

[1] I 45, 6. [2] I 45, 7.

[3] I 47, 1 u. 2; C. G. II 31 ss. Pot. 3, 17; De aeternitate mundi.

[4] I 45, 5; C. G. II 21; Pot. 3, 4; II Sent. d. 1, q. 1, a. 4; Comp. Theol. c. 69.

[5] Pot. 3, 4: Ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes, si dicatur per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum. Dasselbe II Sent. d. 1, q. 1, a. 3.

mit und in seiner Kraft schaffen. Diese Möglichkeit hat sogar Petrus Lombardus, der Magister Sententiarum, verteidigt [1]. Gegen alle diese Gegner hat Thomas obige These ohne Einschränkung verfochten.

Will man die zahlreichen Argumente des Englischen Lehrers auf gewisse Hauptgedanken zurückführen, so ergeben sich Beweise, die allgemein dem Begriffe der Creatio entnommen sind, andere, die speziell jede Instrumentalursache ausschließen sollen, und endlich andere, welche die Unendlichkeit der Schöpfermacht beweisend, endgültig das Schaffen in die unübertragbare Machtbefugnis Gottes versetzen sollen.

Aus dem Begriffe der Creatio: Weil die Creatio aus ihrem innersten Wesen als Terminus « ad quem » das Sein als Sein und als Terminus « a quo » das Nichts hat und daher nur eine causa « universalis » als Wirkursache haben kann, anderseits aber jede Kreatur als solche nur « dieses » oder « jenes » Sein « aus Etwas » hervorbringt, also immer « Partikulärwirkursache » ist, kann die Schöpfertätigkeit unmöglich irgend einem geschöpflichen Wesen zukommen [2].

Aus dem Begriffe der Instrumentalursache: Jede Kreatur ist, weil hervorgebracht, Gott gegenüber nur Instrumentalursache. Nun setzt aber jede Instrumentalursache, die durch Bewegung aus Etwas etwas Bestimmtes hervorbringt, jene schöpferische Tätigkeit Gottes, in der er das Sein als Sein aus Nichts hervorbringt, schon voraus ; denn sie wirkt nicht, ohne von ihm als Hauptursache bewegt zu werden. Das Geschöpf kann also nicht bloß nicht schaffen, sondern auch nicht irgendwie mithelfen, da das Mithelfen selbst schon die schöpferische Tätigkeit Gottes voraussetzt : « Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponunt eam. » [3] Wie könnte da die Kreatur bei der Schöpfertätigkeit irgendwelche Hilfs- und Handlangerdienste leisten, oder disponierend, vorbereitend eingreifen, da all ihr Wirken und Tätigsein die schöpferische Tätigkeit Gottes voraussetzt und nichts disponiert werden kann, weil vorher nichts vorhanden ist [4] !

[1] I 45, 5 ; C. G. II 21 ; II Sent. d. 1, q. 1, a. 3 ; besonders ausführlich Pot. 3, 4.

[2] I 45, 5 ; C. G. II 21 ; Pot. 3, 4 ; II Sent. d. 1, q. 1, a. 4.

[3] C. G. II 21. Dasselbe überall in den zitierten Hauptquellen.

[4] I 45, 5 : Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scl. esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Vgl. Pot. 3, 4.

Endlich : *Schaffen bedingt unendliche Macht,* die Gott allein zukommt und als solche unübertragbar auf irgend eine Kreatur ist.

Beim Beweise für diesen abschließenden Satz, der die Creatio als absolut göttliche Tätigkeit erweisen soll, kann Thomas allerdings nicht vom Terminus « ad quem » der Wirkung ausgehen. Jede Kreatur ist ein endliches, begrenztes Sein, ein ens finitum, das als solches keine unendliche Wirkursache postuliert [1]. Dagegen wird der Terminus « a quo », das *ex nihilo,* zum Ausgangspunkt der ganzen Beweisführung, und zwar im folgenden Sinne : 1. Je weiter das, aus was etwas hervorgebracht wird und das, was hervorgebracht ist, auseinander stehen, mit anderen Worten, je größer die *Kluft* ist zwischen dem « ens potentiale » und dem ihm entsprechenden « actuale », desto größer muß die Macht der Wirkursache sein, die das Potentielle in den Akt überführt. Nun aber besteht zwischen dem Nichts und dem Sein in der Creatio gar keine Proportion, weil eine potentia passiva realis überhaupt nicht vorhanden ist. Also ist die Kluft eine grenzenlose, die eine grenzenlose, unendliche Wirkkraft voraussetzt [2]. Das Argument fußt auf dem aristotelischen Satze : Zwischen dem Nichts und dem Sein ist die Distanz eine unendliche, oder : « non esse simpliciter in infinitum ab esse distat » [3]. 2. Dasselbe bestätigt der Grundsatz : *Wie* die Wirkung hervorgebracht wird, so handelt die Ursache : « hoc modo factum agitur quo faciens agit ». In der Creatio wird die Wirkung, weil aus Nichts, ihrem Vollsein nach gewirkt, dem im Agens nur das Vollsein, der actus purus infinitus entspricht [4]. 3. Allda, wo die Ursache aus Etwas schafft, ist die *Tätigkeit ein Akzidens* in einem Subjekte, die wieder in dem vorhandenen Subjekte — potentia passiva — aufgenommen wird. Folglich kann nur jener aus Nichts schaffen, dessen Tätigkeit kein Akzidens ist, sondern die Substanz und das Wesen des Tätigen selbst. Das ist nur bei Gott, dem Unendlichen, der Fall [5].

Selbst wenn man allen diesen Gründen nicht den gleichen oder durchschlagenden Wert beimißt, so liegt in ihnen doch eine wunderbare logische Gliederung. Das gilt übrigens von der ganzen Schöpfungslehre des hl. Thomas. Und wenn irgendwo in einem seiner Lehrstücke, springt diese eiserne logische Verkettung der Lehrteile in seiner Kreations-

[1] I 45, 5 ad 3.
[2] Ib. ; Pot. 3, 4.
[3] Pot. 3, 4. [4] Ib. [5] Ib.

theorie in die Augen. Alles das ist aber nur das Resultat der strengen Durchführung der *Akt- und Potenzlehre.*

Aufbauend auf Gott als ens a se, dem ens per essentiam, in dem Wesenheit und Existenz allein real dasselbe sind, stellt er, im Gegensatze zu den kühnsten Denkern seiner Zeit, Albert und Maimonides, die These auf von der Beweisbarkeit der Schöpfung aller Dinge aus Nichts. In dem einen großen Gedanken: Gott allein ist das esse per essentiam, also das unempfangene Sein selbst, alles andere besitzt nur von ihm als erster Ursache empfangenes Sein, laufen ihm schließlich alle Argumente für die Creatio zusammen. Gott *actus purus;* alles andere nur *ens potentiale!* Ist Gott wirklich prima causa omnium, dann ist er eben die *Universalursache* von allem und zwar er allein, dann muß er alles *aus Nichts* erschaffen haben und es muß diese Schöpfermacht ihm allein und *absolut ausschließlich* zustehen. In der letzten These: aus Nichts schaffen bedingt eine infinita potentia, tritt die Akt-Potenzlehre noch in ihrer besonderen ganzen Wucht hervor. Weil zwischen dem Nichts und dem Sein in der Creatio kein Verhältnis mehr von potentia passiva und Akt ist, denn die potentia passiva fehlt vollständig, deswegen ist die in der Creatio zu überwindende Kluft eine unendliche, die folgerichtig nur von einer *unendlichen Macht,* also nur von Gott überwunden werden kann. Wer Gott wirklich und ernstlich bis in die letzten logischen Folgerungen als prima causa aller Dinge annehmen will, kann über die Creatio nicht anders denken als Thomas gedacht hat!

§ 10

Das Wirken Gottes in der freien Tätigkeit des Geschöpfes (Die praemotio physica)

Wie Gott alles aus Nichts erschuf, muß er auch alles, was Sein empfing, in seinem Sein direkt und unmittelbar erhalten [1]. Seine « erhaltende » Tätigkeit ist überhaupt keine neue, vom Schöpferakte verschiedene, sondern nur eine Fortsetzung jener [2]. Die absolute Notwendigkeit der unmittelbaren Erhaltung der Dinge ergibt sich für Thomas daraus : Gott allein ist das wesenhafte Sein, in welchem Wesenheit und Sein dasselbe sind, während jedes Geschöpf, infolge der Verschiedenheit von Wesenheit und Sein, als empfangenes Sein ohne die göttliche Erhaltung augenblicklich dem Nichts verfallen müßte, wie Augustinus schon lehrte [3]. Die Schöpfung und Dingerhaltung gehören somit auch zum göttlichen Wirken in den Weltdingen. Aber davon ist hier nicht die Rede, sondern *vom göttlichen Wirken in der kreatürlichen Tätigkeit und von dem, was sie in ihrer eigenen Tätigkeit hervorbringen*. Und da sei noch eine weitere Einschränkung angebracht. Wir reden hier vom göttlichen Wirken in der *freien menschlichen Tätigkeit* in der *natürlichen Ordnung*.

Die säkulare Schwierigkeit dieses Problems ist bekannt. Mag jemand über die Frage so oder anders denken, das ist seine Sache. Wir möchten hier nur kurz dartun, welche Rolle die Akt- und Potenzlehre in der Lösung des hl. Thomas spielt. Freilich gestattet uns der Rahmen dieser kurzen Abhandlung, über das Problem, über das Bände geschrieben wurden und das in den letzten Jahrzehnten mehr denn je

[1] I 104, 2. [2] I 104, 1 ad 4.

[3] I 104, 1 : Solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse ; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. ad litt. (c. 12), virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.

die Geister beschäftigte [1], nur Hauptzüge vorzulegen. Ob das, was wir vorbringen, wirklich thomistisches Lehrerbe sei, mag der Leser nach den Belegen beurteilen, die wir erbringen werden. Alles aber, was wir hier vorbringen, sei gesagt sine ira et studio ; denn hier, wenigstens bezüglich der praemotio, stehen wir leider fast der Gesamtfront eines Ordens gegenüber, der verdienstvollst für den Thomismus gearbeitet hat.

Die Kernfrage, um die sich hier alles dreht, ist diese : *In welchem Sinne hat Thomas das Wirken Gottes in der freien natürlichen Handlung, ohne Beeinträchtigung der Freiheit, aufgefaßt ?*

Um den Rahmen unseres Planes nicht zu sprengen, werden wir die verschiedenen *Lösungsversuche* der Frage nur kurz streifen, um gleich nachher die berühmte praemotio physica auf ihren thomistischen Ursprung genauer zu prüfen.

Wie uns scheint — die Geschichte der Kontroverse und besonders die neuere polemische Literatur bestätigt es —, können die verschiedenen Lösungsversuche auf drei hauptsächlichste zurückgeführt werden.

a) Den ersten Versuch, der dem göttlichen Wirken auf die freie Tätigkeit das Mindestmaß zubilligt, können wir auf den Nominalisten

[1] Vgl. G. Schneemann S. J., Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (Freiburg Br. 1881) ; A. M. Dummermuth O. P. S. Thomas et doctrina praemotionis physicae (Paris 1886) ; V. Frins S. J., S. Thomae Aq. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera (Paris 1893) ; N. del Prado O. P., De gratia et libero arbitrio, 3 vol. (Freiburg, Schw. 1907) ; J. Stufler S. J., Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii (Innsbruck 1923) ; Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin (Philos. u. Grenzwissenschaften VI, 3/4, Innsbruck 1936) ; R. Schultes O. P., Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe. Divus Thomas 2 (1924) 176-195, 277-307 ; Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse ; Divus Thomas 3 (1925) 360-369, 464-482 ; 4 (1926) 214 ; R. Martin O. P., Pour S. Thomas et les thomistes, et contre le R. P. Stufler. Rev. thom. 29 (1924) 579-595 ; 30 (1925) 167-186, 567-578 ; 31 (1926) 73-85 ; 33 (1928) 267-270 ; G. Huarte S. J., Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante. Gregorianum 6 (1925) 81-114 ; B. Dörholt, Der heilige Thomas und P. Stufler. Divus Thomas 6 (1928) 45-73, 211-238 ; A. d'Alès S. J., Providence et libre arbitre (Paris 1927) ; R. Garrigou-Lagrange O. P., Le dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé ». Rev. thom. 33 (1928) 193-210 ; Prémotion physique, in : Dict. de théol. cath. XIII (1936) 31-77 ; J. Gredt O. S. B., Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit. Divus Thomas 14 (1936) 237-242 ; M. Benz O. S. B., Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I Sent. d. 38, q. 1, a. 5. Divus Thomas 14 (1936) 255-273 ; G. Frénaud O. S. B., S. Thomas et le concours divin. Rev. thom. 45 (1939) 392-410.

Durandus de S. Porciano O. P. († 1334) zurückführen [1], wenngleich, wie Suárez [2] richtig sagt, schon er Vorgänger hatte. Er hat sowohl die Praemotio als den späteren molinistischen Concursus simultaneus geleugnet. Nach Durandus bewegt Gott bei der freien Handlung weder direkt den Willen selbst — keine praemotio — noch trägt er in der Einzelhandlung direkt etwas bei zur Tätigkeit des Willens und ihrer Wirkung — kein concursus simultaneus. Die göttliche Wirksamkeit besteht hier nur, wie J. Stufler S. J., der dieser Ansicht selber zustimmt, bemerkt, darin, daß Gott dem Willen seine *inneren aktiven Kräfte* oder Tätigkeitsprinzipien gibt und erhält [3]. Es handelt sich also hier nur um eine göttliche Verabreichung und Erhaltung (collatio et conservatio) der Willenskräfte, die für jede freie Tätigkeit genügen, damit der Wille dann selbst und allein, unter den gegebenen äußeren Umständen, den freien Akt und seine Wirkung setze. Stufler [4] nennt diese Gotteshilfe sehr gut eine « bleibende *Seinshilfe* » (motio entitativa permanens). Daß ein derartiger Einfluß Gottes auf die freie Handlung niemals ein unmittelbarer, sondern nur ein *mittelbarer* genannt werden kann, hat Dörholt [5] Stufler gegenüber treffend betont ; denn nach dieser Auffassung hat Gott mit der freien Tat direkt nichts zu tun, sondern nur indirekt, mittelst der dem Willen verliehenen Kräfte. Das war es denn auch, was Franz Suárez, den Anhänger des concursus simultaneus, bewog, jene Durand'sche Theorie als irrige und dem hl. Thomas und der Gesamtscholastik widersprechende zu bezeichnen und sie als glaubensgefährlich zu taxieren [6]. Einen entschiedenen Verteidiger erhielt Durandus in Stufler, der die gleiche Lehre auch dem hl. Thomas zuschreibt [7]. Wie falsch das ist, hat G. Huarte S. J. [8] gezeigt und nachgewiesen, daß Durandus Thomas bekämpfte. Neuestens hat L. Fuetscher S. J. [9] nicht bloß den Standpunkt des Durandus zu

[1] II Sent. d. 1, q. 5 ; d. 37, q. 1.

[2] Disputat. metaph., disp. 22, sect. 1, n. 2.

[3] Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae create, 37.

[4] A. a. O. S. 50.

[5] Der hl. Thomas und P. Stufler. Divus Thomas 6 (1928) 62 f.

[6] Ib., disp. 22, n. 6 : Primum itaque dicimus tam esse certum, Deum influere immediate ac per se in omnem actionem creaturae, ut id negare erroneum sit in fide.

[7] A. a. O. 45.

[8] Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante. Gregorianum 6 (1925) 81-114.

[9] Akt und Potenz (Philos. u. Grenzwissenschaften IV, 4/6, Innsbruck 1933) 317 ff.

dem seinigen gemacht, sondern seine Theorie dem Aquinaten zugleich mit dem Bestreben zugeschrieben, Thomas und Suárez einander näher zu bringen. Diese ganze neu entstandene Kontroverse auf einer völlig neuen Plattform entbehrt des Interessanten sicher nicht!

b) Der zweite, nach *Ludwig Molina* S. J.[1] (1535-1600) benannte Lösungsversuch wurde dem göttlichen Wirken viel gerechter als der vorige. Mit seinem *concursus simultaneus* teilt der Molinismus Gott der ersten Ursache für jede einzelne freie Handlung einen *besonderen, direkten, unmittelbaren Einfluß* zu, nicht zwar auf den menschlichen Willen selbst, wohl aber auf seine *Tätigkeit* — effectus quo — und die *Wirkung* derselben — effectus qui[2]. Von der praemotio unterscheidet er sich dadurch, daß er den kreatürlichen Willen nicht zum Handeln kausal vorbewegt, sondern nur *mit ihm zugleich* bewegt. Letzteres lehren auch die Thomisten. Aber für sie ist das göttliche Wirken ein kausal der Tätigkeit des Willens vorhergehendes. Schon die eminenten Vertreter des Molinismus — wir erwähnen hier nur Toletus, Suárez, Lessius, Vázquez, Padilla, Petrus de Arrúbal, Livius Mayer, Perrone und Franzelin — verschafften ihm zum voraus großen Einfluß.

c) Damit gelangen wir zur *Praemotio physica* selbst, die wir vorerst ohne jede Bezugnahme auf Thomas von Aquin so darzustellen suchen, wie die besten Thomisten sie übereinstimmend aufgefaßt haben[3].

Beginnen wir mit einer Hauptunterscheidung. Die praemotio kann aktiv und passiv gefaßt werden.

Aktiv gefaßt ist sie eine von Gott als erster Ursache ausgehende Tätigkeit auf den freien menschlichen Willen, der als solcher alle jene Eigenschaften zukommen, die jeder göttlichen Tätigkeit, sei sie nun

[1] Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, 1588 das erste Mal ediert.

[2] Vgl. J. Gredt O. S. B., Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 251 s., n. 839, 2.

[3] Wir stützen uns bei dieser Darstellung hauptsächlich auf folgende thomistische Werke: Didacus Alvarez, De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate (Lugduni 1611); Franciscus Sylvius, De motione primi motoris (Duaci 1609); A. Massoulié O. P., D. Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata (Romae 1707); Innocentius a S. Thoma Aq., cler. reg. schol. piar., Lapis angularis (Viennae 1733); A. Goudin O. P., Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata (Paris 1679); J. B. Gonet, Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores (Burdigalae 1659 bis 1669); C. R. Billuart O. P., Summa S. Thomae (Leodii 1746-1751); T. Zigliara O. P., Summa philosophica (Paris [15]1913); J. Gredt O. S. B., a. a. O.

Schöpfung oder Erhaltung oder eben Mitwirkung zur geschöpflichen Tätigkeit, zukommt. Das will sagen : sie ist ex parte Dei eine Gott formaliter *immanente*, ein mit seiner absoluten unendlichen Wesenheit real identisches Sein, die nur in ihrer Wirkung « transiens », je nach den von Ewigkeit her bestimmten Zeiten eine verschiedene ist [1]. Das zu betonen ist deshalb nicht unnötig, nicht bloß, weil hierin die Unfehlbarkeit des göttlichen unendlichen Wirkens verankert ist [2], sondern auch deshalb, weil manche das göttliche Wirken mit dem kreatürlichen identifizieren oder ihm sogar absprechen, was sie dem gebrechlichen Willen zubilligen.

Die Hauptschwierigkeiten der praemotio liegen in ihrer *passiven* Auffassung. Daß sie so gefaßt eine von Gott im Willen empfangene Realität im Sinne eines *Impulses* zu dieser oder jener freien Handlung sein muß, leuchtet ein, weil sie eine Bewegung (motus) ist, die wechselt je nach den Tätigkeiten selbst. Aber suchen wir zuerst nach dem *Wesensmoment*, der ratio formalis, dieser Wirkung Gottes, insofern sie passiv im Willen empfangen wirkt, um dann aus ihr die charakteristischen Eigentümlichkeiten abzuleiten.

In der Stellung des Willens zu jeder freien Handlung können und müssen drei ganz verschiedene Momente ins Auge gefaßt werden : α) der Wille, insofern er noch *nicht wollend* ist. Mag er in diesem Stadium auch noch so ausgezeichnet vorbereitet sein, so ist er nach der Voraussetzung doch noch nicht actu wollend, also dazu erst in Potenz. In diesem Zustande hat der Wille mit der praemotio noch nichts zu tun ; β) der Wille, insofern er bereits *actu wollend* ist. Dieser Zustand setzt die praemotio bereits voraus ; γ) endlich der Wille, insofern er *aus einem Nicht-Wollenden zu einem Wollenden*, also hic et nunc aus der Potenz zum Wollen, zum aktuellen Wollen überführt wird. Hierin besteht formell die passive praemotio : « Motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur in actum volendi. » [3] Darin kommen alle die genannten Thomisten überein [4]. Die prae-

[1] Zigliara, Theol. nat. 30, V, VI ; IX ; Massoulié, D. Thomas sui interpres, diss. 1, q. 3, a. 9.

[2] Massoulié, ib. diss. 2, q. 7, a. 2 ; Zigliara, ib. 30, VIII, X.

[3] Zigliara, ib. 31, V.

[4] Goudin, Philosophia IV, q. 4, a. 2 ; Innocentius a S. Thoma, Lapis angularis, a. 1, n. 5 u. 8 ; Massouilé, ib., diss. 1, q. 3, a. 15 ; q. 2, a. 1 u. 2 ; Sylvius, De motione primi motoris, p. III, a. 1 ; a. 3 ; Alvarez, De auxiliis, disp. 23, 9 ; Gonet, Clypeus, p. II, tr. 2, disp. 6, XXVII u. LXXXIX.

motio bezieht sich auf das *Aktsetzen* des Willens, seine *Applicatio* zur freien Tätigkeit oder, um den scholastischen Terminus zu gebrauchen, die praemotio ist ein göttlicher Impuls des Willens quoad *exercitium* und folgerichtig dann auch quoad specificationem. Ganz irrig ist daher Fuetschers Darstellung, die thomistische praemotio gebe nicht das « actu agere », sondern nur das « posse agere »[1]. Mag er von der praemotio denken, was er will, darstellen muß er sie, wie die Thomisten sie nehmen.

Aus dem Wesensmoment der praemotio, nämlich der Überführung des Willens vom Nichtwollen zum aktuellen Wollen, lassen sich alle *Eigenschaften* der praemotio logisch ableiten :

1. Sie ist eine spezielle Einwirkung Gottes als erster *Wirkursache* auf den Willen zum aktuellen Wollen, die zur Schöpfung und Erhaltung der Willenskräfte erst noch hinzutritt, um den Übergang zum aktuellen Wollen in der Einzeltätigkeit hervorzubringen. Sie hat also mit dem Einflusse eines Objektes auf den Willen — motio obiectiva — nichts zu tun[2].

2. Sie vollzieht sich direkt und *unmittelbar auf den Willen* selbst, da Gott durch sie den Willen selbst aus einem « Nichtwollenden » zum « Wollenden » macht. Dadurch unterscheidet sie sich vom bloßen « concursus simultaneus », der sich nicht auf den Willen selbst, sondern nur auf seine Tätigkeit und ihre Wirkung bezieht[3].

3. *Physisch* (motio physica) wird diese göttliche Einwirkung auf den Willen genannt, nicht im Sinne eines « Zwanges », also im Gegensatze zur Freiheit, wie manche es interpretiert haben[4]. « Physisch » wird bekanntlich jede aktive wirkursächliche Kausalität, auch jene des freien menschlichen Willens, genannt, im Gegensatze zur bloß moralischen Attraktion von seiten des Objektes[5].

4. Auf die *praemotio* legen die Gegner vor allem den Warnfinger, in der edlen Sorge um die Freiheit. Faktisch handelt es sich hier um eine göttliche Vorbewegung, aber in welchem Sinne ? Bemerken wir

[1] Akt und Potenz, 316. Mit dieser falschen Voraussetzung konnte FUETSCHER bei den Thomisten von einem « regressus in infinitum » reden. Uns war es peinlich, im genannten Buche so viele ganz unrichtige Darstellungen thomistischer Lehrstücke wahrnehmen zu müssen.

[2] GONET, ib. p. II, tr. 2, disp. 6, XXVIII ; GOUDIN, ib. IV q. 4, a. 2 u. 4 ; INNOCENTIUS A S. THOMA, Lapis angularis, a. 1, n. 11 ; DIDACUS ALVAREZ, ib. disp. 23, 16.

[3] GONET, ib. ; GOUDIN, ib.

[4] DIDACUS ALVAREZ, ib. disp. 22, 1-3.

[5] GONET, ib.

vorerst, daß kein Thomist, wie Sylvius schon betont hat [1], bei dieser Vorbewegung an eine zeitliche Priorität gedacht hat. Gott und der Wille wirken zeitlich zugleich. Fuetschers [2] Ansicht, die praemotio hebe die Eigentätigkeit des Willens auf, ist nicht eine treue Darstellung der Ansicht der Thomisten, sondern bereits eine eigentümliche Interpretation derselben. Nach der thomistischen Darstellung selbst ist jedes aktuelle Wollen des Willens aktiv von Gott und aktiv vom Willen, aber *ursächlich* (causaliter) *früher* von Gott, weil er den Willen zum eigenen Wollen, zum Aktsetzen — ad exercitium — überführt, zum Akte appliziert. Dadurch ist Gott die erste Ursache des Aktes, in welchem der Wille aus einem noch Nicht-Wollenden zum Wollenden wird [3].

5. Das alles können die Thomisten nur damit glaubwürdig begründen, daß sie für sicher halten, Gott der Schöpfer und die erste Ursache des Willens selbst vermöge den Willen, auch den freien, nach seiner ihm eigenen Tätigkeitsart, seiner Natur nach zu bewegen. Deshalb verteidigen sie die Möglichkeit einer *freien* praemotio [4].

6. Den *unfehlbaren* Erfolg schreiben die Thomisten ihrer praemotio zu, weil das göttliche Wollen nie fruchtlos sein kann [5].

Lichtvoll hat J. J. Berthier O. P., mein einstiger verehrter Lehrer, die praemotio mit all ihren Hauptzügen in die folgende Definition zusammengefaßt: « Actio divina virtualiter transiens, qua Deus tamquam causa prima causis secundis potentia agendi prius ab eo instructis, ipsummet actu agere vel libere vel necessario, pro modo singulis proprio, ea, quae ipse decrevit, hic et nunc confert. » [6]

Die Gegner dieser praemotio erachten sie nicht bloß nicht für möglich und notwendig, sondern sprechen sie Thomas ab und halten Báñez O. P. (1528-1604) für ihren Urheber. Die Thomisten schreiben sie Thomas zu, halten sie für möglich und absolut notwendig. Wir stellen hier drei Fragen: Welches ist die Stellung des Aquinaten:

[1] Sylvius, ib. p. II, a. 4; p. III, a. 1; Zigliara, ib. 31, V.

[2] Akt und Potenz, 316.

[3] Zigliara, 31, V; Gonet, p. II, tr. 2, disp. 6, XXVIII; Goudin, IV q. 4 a. 2.; Massoulié, diss. 1 q. 3 a. 15; Sylvius, p. II, a. 4.

[4] Sylvius, a. 10; Didacus Alvarez, De auxiliis, disp. 22, 33; Innocentius a S. Thoma, Lapis angularis, a. 1, n. 10.

[5] Zigliara, ib.; Gonet, ib. disp. 6, XXIV; Massouilé, diss. 2, q. 7, a. 2.

[6] Vgl. G. M. Manser O. P., Possibilitas praemotionis physicae thomisticae (Friburgi Helv. 1895) 18.

1. zum begrifflichen Inhalt, 2. zur Möglichkeit, 3. zur Notwendigkeit der praemotio ?

Als Beweisquellen sollen uns hauptsächlich jene Artikel des heiligen Thomas dienen, in denen er eingehend und gleichsam ex professo über die Einwirkung Gottes auf den kreatürlichen Willen handelt. Wir bezeichnen sie gleich genauer : Summa theol. I 105, 4 u. 5 ; 106, 2 ; 111, 2 ; I-II 10, 4 ; Contra Gentes III 88 u. 89 ; Quaest. disp. De Veritate 22, 9 ; De Malo 3, 3 ; De Potentia 3, 6 u. 7.

I. Thomas und der Begriff der praemotio

Da die berühmte Streitfrage erst lange Zeit nach dem Tode des Aquinaten entbrannte und dabei beide Parteien, die Gegner und Anhänger, sich auf den großen Meister berufen, handelt es sich hier vorerst um die Frage : Ist die geschilderte thomistische praemotio in den Werken des Englischen Lehrers begrifflich tatsächlich vorhanden oder nicht ?

In den erwähnten Quellen redet Thomas systematisch von einer doppelten Einwirkung auf den Willen : einer von *außen*, « ab exteriori », von seiten des Objektes, « ab obiecto suo ». Gemeint ist hier, wie er ausführt, sowohl das Allgemeingut als die gebrechlichen Einzelgüter (bona particularia). Offenbar fällt diese Einwirkung hier außer Betracht ; denn die praemotio ist keine finalursächliche Einwirkung, sondern gehört in das Gebiet der *Wirkursache*, und zwar der ersten. Die zweite Einwirkung auf den Willen vollzieht sich von *innen*, « ab interiori », von seiten der Willensfähigkeit selbst, « ex parte ipsius potentiae » [1]. Von dieser zweiten Einwirkung redet Thomas ausschließlich da, wo nur das göttliche Wirken in Frage kommt [2]. Hier bei dieser zweiten Einwirkung auf den Willen müssen wir bei ihm die praemotio finden, wenn sie überhaupt vorhanden ist.

Wer kann innerlich den Willen bewegen ? Was ist diese Einwirkung ? Welches ist ihre Stellung zur Lehre des Durandus und zum bloßen concursus simultaneus des Molina ? Damit haben wir drei entscheidende Fragen gestellt.

[1] I 105, 2 u. 4 ; 106, 2 ; 111, 2 ; Verit. 22, 9 ; De Malo, 3, 3 ; C. G. III 88. Hier überall die gleiche doppelte Immutatio.

[2] Pot. 3, 7 ; I-II 10, 4.

Wer erreicht in seiner Einwirkung auf den Willen das *innere Wollen* des Willens selbst ? Hierüber ist Thomas klar und kategorisch. Unsere Antwort auf diese Frage wird daher kurz sein und dennoch für das Problem bereits sehr aufschlußreich. Kein Engel [1], kein Teufel [2], weder irgend eine geistige Kreatur [3] noch überhaupt eine Kreatur [4], vermag den inneren Willen des Menschen zu ändern. Den inneren Willen vermag nur zu bewegen und zu ändern, wer *Wirkursache* des inneren Willens ist und daher nach Art der Wirkursache, « per modum causae efficientis », einwirken kann [5]. Das vermag aber nur der *Wille selbst* und *Gott* als Ursache des Willens [6]. — Wir fügen hier vorläufig nichts bei. Aufschlußreich ist die Beantwortung der ersten Frage, insofern als Thomas hier von einer wirkursächlichen Einwirkung Gottes auf den Willen redet und die praemotio ebenfalls eine solche darstellt. Die Beantwortung der ersten Frage dürfte uns also auf den richtigen Weg geführt haben.

Was versteht Thomas unter seiner wirkursächlichen göttlichen Einwirkung auf den inneren Willen des Menschen ? Da stehen wir offenbar vor der Hauptfrage des strittigen Problems. Wir werden sie nur durch Teilfragen klären und beantworten können. Fassen wir, analog zu dem, was wir früher über die praemotio gesagt haben, die Einwirkung des hl. Thomas in einem doppelten Sinne auf : aktiv und passiv.

α) *Aktiv*, d. h. von seiten Gottes als Wirkursache gefaßt, betont der hl. Thomas von seiner göttlichen Einwirkung wie die Anhänger der praemotio : Gottes Wirksamkeit auf den Willen ist identisch mit seiner Wesenheit : « ubicumque est virtus divina, est essentia divina ! » [7] Auch darin stimmt Thomas mit den Vertretern der praemotio vollends überein, daß Gott, dem Schöpfer des Willens, seine Wirksamkeit auf den Willen zukomme als *erster Ursache*, welcher der Wille als zweite Ursache unterworfen ist : « Hoc autem (operari interius) nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima. » [8] Weil daher der Menschenwille nur zweite Ursache

[1] I 106, 2.
[2] De Malo, 3, 3.
[3] C. G. III 88.
[4] Verit. 22, 9.
[5] Ib.
[6] De Malo 3, 3 : Ex parte ipsius voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntas et id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est.
[7] Pot. 3, 7.
[8] De Malo, 3, 3 ; C. G. III 88 ; Verit. 22, 9 ; Pot. 3, 7.

seiner Tätigkeit ist, bedarf er als *Mittelursache* (causa instrumentalis) der Hilfe Gottes, der Hauptursache, ohne die er nicht tätig zu sein vermag [1]. Bis hier stimmt alles mit der Prämotionslehre überein!

β) Wie hat Thomas seine göttliche Wirksamkeit *passiv*, d. h. in ihrer Auswirkung auf den menschlichen Willen aufgefaßt? Was wirkt sie? Auf wen wirkt sie? Wie wirkt sie? Gehen wir vorsichtig und stufenweise vor!

1. Für grundirrtümlich hält es Thomas, zu glauben, die göttliche Wirksamkeit hebe die den *Kreaturen* und daher auch die dem Willen *eigene Tätigkeit auf*. Jedes geschöpfliche Sein besitzt seine ihm eigene Natur und Form und daher auch die ihm eigene Tätigkeit: « Sic igitur intelligendum est, Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem. » [2] Das stimmt mit dem überein, was die Anhänger der praemotio auch sagen.

2. Aber ebenso irrig ist nach Thomas die Annahme, daß irgend eine kreatürliche Ursache die ihr *eigene Tätigkeit ohne göttliche Hilfe* ausüben könnte; denn « secundum agens agit virtute primi agentis » [3], und ohne die göttliche Einwirkung hat sie überhaupt keine Tätigkeit: « Exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet. » [4] Auch das stimmt mit der praemotio überein. Aber die Frage ist, in welchem Sinne diese höhere Hilfe notwendig ist.

3. Unermüdlich betont Thomas: Gottes Wirken auf den Willen ist *direkt* und *unmittelbar*, wie das Wirken des Willens auf sein eigenes Wollen. Es gibt überhaupt nur zwei Wirkursachen, die den Willen direkt zu bewegen vermögen, Gott und der Wille selbst: « Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa. » [5] Da jede direkte Tätigkeit einer Wirkursache eine *physische* genannt wird, muß es sich also hier wie bei der praemotio um eine physische motio divina handeln.

4. Aber auf *was* erstreckt sich nach Thomas die innere unmittel-

[1] I 105, 5.

[2] Ib.; Pot. 3, 7: Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae virtutes naturales collatae. C. G. III 89.

[3] I 105, 5.

[4] Pot. 3, 7 ad 5.

[5] De Malo, 3, 3; Verit. 22, 9: Alio modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis, et sic dicimus quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, quod Deus potest.

bare Einwirkung Gottes auf den Willen ? Hier berühren wir offenbar den springenden Punkt der Kontroverse. Gibt Gott als erste Ursache dem Willen nur entitativ die Willenskraft, die er selbstverständlich auch erhalten muß wie in jeder anderen Kreatur, sodaß dann der Wille von sich aus und allein vom noch Nicht-Wollenden zum Wollenden — von der Potenz zum Akt — werden kann ? Dann wäre das exercitium voluntatis direkt nur vom Willen und nicht von Gott. Dann wäre die Aktsetzung des Wollens nicht unmittelbar von Gott, wie die Anhänger der praemotio behaupten. Was lehrt Thomas selbst hierüber ? Gottes wirkursächliche Tätigkeit, so lehrt er, besteht nicht bloß darin, daß er dem Willen die Fähigkeit zu handeln gibt und sie erhält, sondern daß er den Willen überdies zum *Handeln selbst* bewegt : « Sic ergo Deus est *causa actionis cuiuslibet*, inquantum dat virtutem agendi et inquantum conservat eam et inquantum *applicat actioni.* »[1] Damit würde also Gott den Willen auch *quoad exercitium* bewegen. Das stimmt mit der Prämotionslehre überein. Und fügen wir noch bei : Thomas ist von der Notwendigkeit dieser motio divina ad agendum so tief überzeugt, daß er behauptet, Gott könnte überhaupt keiner Kreatur die Macht geben, aus sich selbst allein, ohne ihn, zu handeln : « Nec ... virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam. »[2]

5. Aber alles das gibt uns ein neues Rätsel auf. Wie können zwei verschiedene Ursachen — Gott und Wille — unmittelbar dasselbe Wollen des Willens verursachen ? Thomas hat sich die Frage selber gestellt. Das ist möglich durch die *kausale Priorität* des göttlichen Wirkens vor dem des Willens. Dasselbe « Aktsetzen » oder Wollen ist zugleich von Gott, der den Willen nach seiner Natur bewegt, also aus sich ; denn es ist kein Widerspruch, daß dieselbe Tätigkeit « ex se » und « ab alio » ist[3]. Die beiden Ursachen, Gott und Wille, sind einander secundum « prius » und « posterius » untergeordnet[4]. Ist das nicht sinngetreu die *prae*-motio ?

6. Mit dem unmittelbar wirkursächlichen göttlichen Einfluß auf

[1] Pot. 3, 7 ; I 105, 5 ad 3 : Deus non solum dat formas rerum, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum.

[2] Pot. 3, 7 ad 7.

[3] I 105, 4.

[4] Pot. 3, 7 ad 4 : Dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius. Ib. ad 9 : voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae ; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur.

die Aktsetzung des Wollens mußte Thomas logisch die *Unfehlbarkeit* seiner praemotio vindizieren : « Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis ... transferre de uno in aliud secundum quod vult. »[1] Dennoch bestreitet er in den gleichen Quellen, daß dadurch die Freiheit des Willens gefährdet wäre[2]. Hierüber später eingehender !

7. Richtig gefaßt ist die praemotio, im Gegensatze zur bloßen Schöpfung und Erhaltung des Willens, eine « viaria », wie die mittelalterlichen Scholastiker sagten, eine wandernde, eine *momentane*, augenblickliche göttliche Einwirkung, da sie dem Willen das aktuelle Wollen gibt. Ganz im gleichen Sinne redet auch Thomas von einer göttlichen Einwirkung. Sie ist nicht, wie das von Gott erhaltene Sein des Naturdinges und daher auch des Willens, etwas Vollendet-Bleibendes, sondern ein vorübergehender Einfluß Gottes auf den Willen, damit er aktuell wollend wird, « quo actualiter agat », gleichsam eine *Hinordnung* des Willens, « est intentio sola », also noch ein *unvollendetes Sein*, nach Art der Farben in der Luft[3]. Gerade hier zeigt es sich, wie scharf Thomas die Applikation des Willens zum Wollen vom Wollen selbst, das kausal erst aus zwei Ursachen, aus Gott und dem von Gott bewegten Willen selbst hervorgeht, unterschieden hat. Alles das stimmt ebenfalls mit der sogenannten Prämotionslehre überein.

Wie es scheint, finden wir also lange vor Dominicus Báñez O. P. bei Thomas selbst eine praemotio physica : eine praemotio, welche Thomas Gott der ersten Ursache als unveräußerliches Privileg gegenüber dem Willen als zweiter und daher Instrumentalursache vindiziert. Es ist eine *wirkursächliche göttliche Einwirkung*, welche die Eigentätigkeit der Kreatur nicht aufhebt und die zu dem von Gott geschaffenen und erhaltenen Willen erst als dritte motio hinzutritt, indem Gott *direkt* den Willen bewegt, ihm also in jeder Einzeltätigkeit das Aktsetzen, das *aktuelle Wollen*, die Überführung von der Potenz zum Akte

[1] Verit. 22, 9 ; De Malo, 3, 3.

[2] Auf den Einwand, daß mit der göttlichen motio der Wille nicht mehr Herr seiner Tätigkeit wäre, antwortet er Pot. 3, 7 ad 13 : voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem primae causae, sed quia prima causa non agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet.

[3] Ib. ad 7 : Dicendum quod virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis.

gibt, « applicat actioni » und daher die freie Handlung *kausal früher* verursacht als der Wille selbst, der von Gott *unfehlbar* und *frei bewegt* zweite Ursache ein und desselben Wollens ist. Die Prämotionslehre ist also wirklich thomistisch, d. h. von Thomas selbst.

Damit ist die *Stellung* dieser praemotio *zum « Molinismus » und « Durandismus »* leicht abzugrenzen. Der Molinismus verteidigt mit dem Thomismus eine unmittelbare göttliche Einwirkung auf die freie Tat und ihre Wirkung, aber nicht auf den Willen selbst, sondern nur *mit dem Willen*. Er bestreitet also die kausale Priorität der Gotteseinwirkung, die Applicatio der Potenz zum Wollen, zum Exercitium. Durandus leugnet, wenigstens in der natürlichen Ordnung, beides. Die göttliche Verleihung und Erhaltung des Willens (collatio et conservatio voluntatis) genügen ohne weiteres, also ohne praemotio und den concursus simultaneus des Molina, zum freien Handeln. Diese Stellungnahme, welche Suárez scharf verurteilte, haben, wie früher bemerkt, Stufler S. J. und Fuetscher S. J. zur ihrigen gemacht und in diesem Sinne Thomas interpretiert. Daß diese Interpretation des hl. Thomas sowohl in Molinisten- als Thomistenkreisen Erstaunen erregte, begreift der Leser nach dem Gesagten. Sie ignoriert einfach, was Thomas den Molinisten und Thomisten zufolge sagt : ohne unmittelbaren Einfluß Gottes gibt es *keine Tätigkeit und kein Sein*, wie Suárez betonte [1]. Sie ignoriert voll und ganz, wie Dörholt [2] bemerkt, daß Thomas ausdrücklich neben und außer der Verleihung und Erhaltung der Willensfähigkeit von einer dritten Einwirkung Gottes zur *Aktsetzung des Willens* — « applicat actioni » — spricht [3] und diesen göttlichen Einfluß als ein *unveräußerliches Recht Gottes* betrachtet [4]. Sie ignoriert die Tatsache, daß Thomas selbst auf die Frage, ob die collatio und conservatio des Willens für sich allein zum Handeln nicht genügen, kategorisch geantwortet hat : sie genügen nicht [5]. Endlich geht diese Inter-

[1] Disputat. metaph., disp. 22, n. 6.
[2] A. a. O. 65 ff.
[3] Pot. 3, 7 ; I 105, 5 ad 3.
[4] Pot. 3, 7 ad 7.
[5] Ib. ad 6 : Dicendum quod Deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est, scl. inquantum applicat actioni, wie er im corpus articuli sagt.

Das ganze Kapitel 89 in C. G. III lehnt die Ansicht ab, wonach Gott nur Ursache des Willens und nicht des Wollens selbst wäre : unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

pretation von der falschen Voraussetzung aus: Thomas hat den Kreaturen ihre eigene Tätigkeit zuerteilt, also verlangt er zu derselben keine weitere göttliche Hilfe! [1]

II. Thomas und die Möglichkeit der praemotio

Die thomistische Praemotio und die menschliche Freiheit! Mit diesem Satz haben wir die ganze Schwierigkeit der Streitfrage aufgerollt. Niemand würde die Möglichkeit der praemotio beanstanden, wenn nicht aus Furcht, durch sie die menschliche Freiheit in Gefahr zu bringen. Das Bestreben der Gegner ist also auch ein durchaus edles. In der rein physischen, freiheitslosen Welt hätten auch sie kaum etwas gegen die thomistische Lehre einzuwenden; denn daß sie die Rechte Gottes als erster Ursache alles Seins und Tätigseins strenger wahrt, ist außer allem Zweifel. Aber wie die Freiheit wahren und schützen, wenn Gott Erstbeweger auch der freien Tätigkeit ist, das ist schwer einzusehen. Und es ist faktisch schwer einzusehen, weil wir armselige Menschen das Wirken und Schaffen des unendlichen Gottes zu erfassen nicht imstande sind. Wir können, wie bei der Erkenntnis der Existenz Gottes und seiner Unendlichkeit, höchstens Gründe anführen, daß beide — praemotio und Freiheit — möglich sein müssen. Darüber werden wir hier Thomas befragen.

Bekanntlich setzt das Freiheitliche (liberum) das, was nur willentlich (voluntarium) ist, voraus, geht aber über dieses hinaus. So ergibt sich für uns eine Doppelfrage hinsichtlich der Stellung der thomistischen praemotio erstens zum Voluntarium und zweitens zum Liberum selbst.

Wer und was immer sich selbst aus eigenem innerem Trieb zu einem selbst erkannten Ziel bewegt, besitzt das *Voluntarium*. In jeder spontanen Tätigkeit ist somit nicht bloß das bewegende und bewegte Prinzip der Handlung ein inneres, sondern auch das Ziel ist durch die

[1] Wie früher (S. 356, Anm. 2) bemerkt, hat STUFLER das Axiom: « quod movetur, ab alio movetur » nach dieser falschen Voraussetzung interpretiert. Ihm folgt FUETSCHER (Akt und Potenz, 318 ff.) mit der Behauptung, nach Thomas genüge, ohne jede praemotio und concursus, die innere Form des Dinges, z. B. der Schwere und Leichtigkeit zur natürlichen Bewegung des Dinges. Sehr interessant ist es nun aber, daß Thomas gerade da, wo er das gleiche Beispiel bringt (C. G. III 88; De Malo, 3, 3; I 105, 5), erklärt, daß außer der von Gott verliehenen und erhaltenen Dingform noch die göttliche motio ad operationem hinzukommen müsse!

Erkenntnis im Handelnden selbst [1]. Dem Voluntarium steht zwar nicht die *Notwendigkeit* (necessitas) entgegen, denn seine Glückseligkeit erstrebt der Mensch willentlich-notwendig [2], wohl aber der *Zwang* (coactio) ; denn was spontan geschieht, entspringt dem inneren Triebe, was erzwungen ist, geschieht gegen den inneren Trieb. Beide stehen also wie Contradictoria zueinander [3].

Gibt es einen Willenszwang ? Sicherlich bezüglich jener Akte, die nur vom Willen befohlen, aber von einer anderen äußeren Fähigkeit ausgeführt werden (actus imperati) [4]. Aber gilt das Gleiche von dem inneren, unmittelbaren Akt des Wollens ? Keine Kreatur [5], antwortet Thomas kategorisch, erreicht das innere Wollen des Menschen, weder ein Engel [6], noch ein Teufel [7], sondern nur Gott, als Schöpfer, der allein, wie der Wille selbst, und mehr als dieser, das Wollen in seiner Macht besitzt [8]. Aber *zwingen kann auch Gott den Willen nicht* [9], weil auch er Contradictoria nicht wahr machen kann [10]. *Folglich hebt die praemotio, in der Gott unmittelbar das innere « velle » des Willens erreicht, nach Thomas das Voluntarium nicht auf.* Nach Thomas ist es allerdings so. Aber nach Fuetscher, der auch die Lehre des hl. Thomas vortragen will, liegt hier Zwang vor [11]. Er setzt irrtümlich voraus, daß Gott den Willen nicht nach seiner *Natur* bewegen kann. Das ist nach Thomas falsch [12] und daher ist nach ihm das Voluntarium sowohl *ex principio intrinseco* als auch *extrinseco* [13]. Übrigens hat auch

[1] I-II 6, 1 : Hoc enim importat nomen voluntarii quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse . . . non solum, cuius principium est intra, sed cum additione 'scientiae', d. h. dem Kontext zufolge cum cognitione finis.

[2] Verit. 22, 9 ; 22, 7 ; I-II 2, 8.

[3] Verit. 22, 8 ; C. G. III 88.

[4] I-II 6, 4 ; Verit. 22, 8.

[5] Verit. 22, 9.

[6] I 106, 2.

[7] De Malo, 3, 3.

[8] Verit. 22, 8.

[9] Ib. u. 22, 9 ; C. G. III 88.

[10] I 105, 4 ad 2 ; C. G. III 88.

[11] Akt und Potenz, 318-319.

[12] I 105, 4 ad 1 : Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem.

[13] I 105, 4 ad 2 macht Thomas einen Einwand, der die Ansicht Fuetschers enthält, und antwortet dann : ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. ex principio intrinseco ; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco ; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

V. Frins S. J., der heftige Gegner der praemotio, zugeben müssen, daß nach Thomas die praemotio das Voluntarium in der freien Handlung nicht aufhebt [1].

Das Schwergewicht der strittigen Frage liegt also offenbar, selbst nach dem Geständnis der Gegner, auf dem *liberum*, dem « Freiheitlichen ». Aber auch da ist eine Einschränkung notwendig. Die thomistische praemotio hat noch nichts zu tun mit dem Willen als bloßer Wahlfähigkeit (liberum arbitrium). Insofern ist nämlich der Wille noch nicht aktuell wählend, kann aber, weil ihn kein Partialgut notwendig anzieht (indifferentia obiectiva ad plura), subjektiv wollen oder nicht wollen, das wollen oder jenes, d. h. er ist, wie Thomas sagt, ein aktives Prinzip, das noch nicht zu einem Bestimmten sich entschlossen hat, sondern indifferent ist zu mehreren : « activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa » [2]. Mit dem Willen, insofern er nur wählen kann, aber noch nicht eines aus mehreren Wählbaren aktuell auswählt, mit anderen Worten, sich zu einem (ad unum) determiniert, hat die praemotio noch gar nichts zu tun. Sie betrifft erst den *Übergang* des Willens von der Potenz zum Akte, bzw. vom actus primus zum actus secundus — *zur freien Handlung*.

Den eigentlichen Kernpunkt der Frage so ins Auge gefaßt, stellen wir hier zwei Fragen : Hielt Thomas selbst die praemotio mit der freien Handlung als solcher vereinbar, und wenn ja, wie hat er selber das begründet ?

Die *Tatsache*, daß Thomas seine praemotio auch auf die freie Handlung als solche ausdehnte und sie mit der Freiheit vereinbar hielt, scheint uns, trotz der Einsprache von Frins und anderer, unleugbar festzustehen. Wie soll man es sich sonst erklären, so fragen wir, daß er den unmittelbaren Einfluß Gottes auf jeden Übergang von Potenz zum Akt in der Kreatur fordert [3] ; daß er ausdrücklich diese motio divina ad agendum von der Schöpfung und Erhaltung des Willens unterscheidet : « in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem » [4] ; daß er jene motio

[1] S. Thomae Aq. doctrina de cooperatione Dei, 273. Frins gibt daselbst offen zu, daß Thomas, Verit. 22, 9, wirklich die thomistische praemotio lehre, die wohl das « liberum », aber nicht das « voluntarium » aufheben würde.

[2] I-II 10, 4.

[3] Pot. 3, 7 ; I 105, 5 ad 3.

[4] Pot. 3, 6.

divina ad exercitium, d. h. « ut agat », für den *frei handelnden* Menschen als göttlich-unveräußerliches Privilegium betrachtet [1]; daß er Gott in der freien Tätigkeit in bezug auf den Übergang des Willens zum Akte einen mächtigeren Einfluß zugesteht als dem Willen selbst [2]; daß er selbst den von den späteren Thomisten gebrauchten Ausdruck « *praedeterminatio* » nicht ablehnt, sondern selbst gebraucht mit der Bemerkung, er hebe die Freiheit nicht auf [3]. Den schlagendsten Beweis für die Möglichkeit der praemotio in den freien Handlungen erbringt er C. G. III 88, 89. Dort zitiert er Ende des Kapitels 88 die bekannten Schrifttexte: » Das Herz des Königs ist in der Hand des Herrn, auf alles, wohin er will, neigt er es hin « (Prov. 21, 1), und « Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen » (Philipp. 2, 13). Unmittelbar nachher, anfangs des Kapitels 89, fährt er weiter: « Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit *absque praeiudicio libertatis voluntatis*, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scl. dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod *faciat nos velle hoc vel illud* ». Wer das so auffaßt, fährt er fort, steht im Widerspruche mit jenen Schrifttexten: « auctoritatibus S. Scripturae resistitur evidenter ». Gott ist die Ursache auch jeder *Tätigkeit*, « causa omnis actionis », jeder *Willensbewegung*, « causa motuum voluntatis ». Wir haben also von ihm nicht bloß die Willenskraft zu wollen, sondern auch das *Wollen*, « non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem ». Das ist eine böse Stelle für Durandus O. P., Stufler S. J. und Fuetscher S. J. Und auf V. Frins S. J., den tapferen Verteidiger Molinas, hat sie derartigen Eindruck gemacht, daß er meint, Thomas wäre sich da wohl nicht selbst treu geblieben, oder es wäre ihm hier etwas Menschliches passiert, oder dann, er hätte bald das und dann wieder das Gegenteil gelehrt [4]. Ein altes Verlegenheitslied! Für uns ist das alles jedenfalls eine wertvolle Bestätigung aus dem Munde der Prämotionsgegner.

Wie hat Thomas die Vereinbarkeit der praemotio mit der Freiheit begründet und erklärt?

[1] Pot. 3, 7 ad 13. [2] Verit. 22, 8; 22, 9.

[3] C. G. III 90. — Vgl. M. J. Congar O. P., Praedeterminare et Praedeterminatio chez s. Thomas. Rev. sc. ph. th. 23 (1934) 363-371.

[4] A. a. O. 310.

Die *Begründung* ist eigentlich sehr einfach und logisch. Er ist der Ansicht, daß Gott als erste Ursache alles Seins, so wie er alle anderen Geschöpfe nach der ihnen *eigenen Natur* bewegt, ohne ihre eigene Tätigkeit zu gefährden, auch die Macht besitzen sollte, den *freien Willen* nach seiner ihm eigenen Natur zu bewegen: « operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem »[1]. Er meint sogar, es wäre widerspruchsvoller, wenn er den freien Willen notwendig, also nicht frei bewegen würde, da solches eben seiner Natur widersprechen würde[2]. Soll Gott als *Urheber* des freien Willens, der selber unmittelbar über sein eigenes Wollen verfügt, denselben Willen nicht mächtiger bewegen können?[3] Ist der menschliche Wille schließlich Gott gegenüber, da er nur *geschöpfliches* Sein besitzt, nicht auch, wie jede Kreatur, nur eine *causa instrumentalis*, eine Mittelursache des Handelns[4]?

Dieser letzte Gedanke trägt nicht wenig zur *Klärung* der ganzen Frage bei.

α) Gott ist, wie über die Creatio gesagt wurde, jedem Geschöpfe gegenüber die *Universalursache*, weil er als prima causa, in welcher Wirken und Wesen dasselbe ist, das Sein als solches, also das *Totalsein* aus Nichts hervorbringt[5]. Weil nun jeder Wirkung nichts intimer und tiefer ist als das Sein, sind Gott gegenüber alle Kreaturen bloße Instrumentalursachen, die der Hauptursache bedürfen, um zu handeln. Da auch der Übergang des Willens von der Potenz in den Akt ein Sein ist, muß Gott auch die erste und Hauptursache dieses Übergangs sein[6].

β) Gott gegenüber sind folgerichtig die Kreaturen nur *Partikulärursachen*, indem sie zu diesem und jenem Sein, in einer bestimmten Species, beitragen. Sie haben also ihre *Eigenwirksamkeit*, wie das Beil, mit dem der Zimmermann das Holz spaltet. Das Beil mit seiner ihm eigenen Schneideform spaltet das Holz, nicht der Zimmermann, und doch spaltet das Beil nicht ohne die Schwungkraft des Zimmermanns[7].

γ) Unter den Geschöpfen besitzt der *freie Menschenwille* erhabenste Wirksamkeit, weil er, wie Thomas betont, eine freiwirkende causa instrumentalis Gottes ist[8]. Besitzt nun jede Mittelursache ihre Eigen-

[1] I 83, 1 ad 3.
[2] I-II 10, 4 ad 1.
[3] Verit. 22, 8.
[4] C. G. III 89; Pot. 3, 6; 3, 7 ad 7.
[5] Pot. 3, 6; I 44, 2.
[6] Pot. 3, 6: Ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Dasselbe ib. a. 7; I 105, 5.
[7] C. G. III 89; Pot. 3, 6.
[8] Verit. 24, 1 ad 5.

tätigkeit, so a fortiori der freie Wille, und zwar *zu dieser oder jener Tätigkeit* seiner vernünftigen *Menschenart* nach. Die Freiheit des Willens mit ihrer objektiven und subjektiv-aktiven Indifferenz gegenüber mehreren wählbaren Gütern, und fügen wir bei, mit all dem Beraten und Erwägen — und das alles geschieht auch nicht ohne Hilfe Gottes — begründet die *Eigenart des freien Handelns*. Aber ohne die freie Tat, ohne die determinatio ad unum, ohne die faktische Wahl eines aus mehreren, wäre die ganze Wahlfreiheit zwecklos. Schon der Verstand vollzieht in seinem praktischen Urteile eine determinatio ad unum, und wenn schließlich der Wille einem letzten praktischen Urteile folgend frei wählt, gibt er nur die Zustimmung zu einer schon vorhandenen determinatio ad unum, weshalb Thomas sagen kann : « et ideo determinatio actus (ad unum) relinquitur in potestate rationis et voluntatis »[1]. Daß aber der Wille einem letzten praktischen Urteile zustimmt, d. h. die Wahl trifft, verdankt er gerade der praemotio, die ihn nach seiner Art, d. h. selbst sich bewegend, von der Potenz in den Akt überführt, ihm also das freie tatsächliche Handeln erst ermöglicht[2]. Sie ist somit nicht bloß nicht freiheitsstörend, sondern *freiheitsgünstig*[3]. Hier ein kurzes Wort über die thomistische Distinctio *in sensu diviso et composito*, die oft entstellt wurde[4] und welche die Thomisten nicht erfunden haben, da Thomas[5] und Aristoteles[6] sie schon kannten. Es ist unwiderlegbar, daß der Wille, *insoweit und solange er selber frei etwas will*, d. h. ad unum determiniert ist, *unmöglich etwas nicht wollen kann*. Das ist nichts anderes, als daß die Unfehlbarkeit der determinatio ad unum sich voll und ganz mit der Freiheit verträgt. Es ist interessant und merkwürdig, daß man der thomistischen Lehre in der Regel nur durch Entstellung — wir reden nicht von absichtlicher — beikommen kann !

[1] Pot. 3, 7 ad 13.

[2] De Malo 3, 2 ad 4 : Manifestum est autem quod, cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens ponitur quod est primum movens ; unde non excluditur, quin ab altero moveatur et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet ; similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet ; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

[3] I 83, 1 ad 3.

[4] So auch von A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie II (Mainz [5]1881) 381.

[5] Verit. 6, 4 ad 8 ; I 23, 6 ad 3.

[6] Aristoteles hat sogar ein eigenes Kapitel über diese berühmte Distinctio : De sophisticis elenchis, c. 20, 177 a 33 ss. (I 297 s.).

III. Thomas und die Notwendigkeit der praemotio

Mit dem, was wir über die Möglichkeit der praemotio gesagt, haben wir dem Beweis für die Notwendigkeit schon vorgegriffen. Wir können uns daher hier kürzer fassen. Faktisch haben die gegnerischen Lösungsversuche diese Notwendigkeit nie zu entkräften vermocht. Darauf möchten wir hier besonders hinweisen. Den mächtigsten Verteidiger besaß die thomistische Praemotio stets im geoffenbarten Worte. Dem Aquinaten schwebten die Worte bei Isaias 10, 15 allzeit vor Augen : « Darf sich wohl rühmen die Axt wider den, der damit hauet, oder die Säge sich brüsten wider den, der sie ziehet ? » Wie Thomas im direkten Zusammenhange mit seiner inneren wirkursächlichen Einwirkung auf den freien Willen mit den Worten der Proverbien die souveräne Macht Gottes über das Herz des Königs preist und mit Paulus dem Allerhöchsten das « velle » und « perficere » in der freien Handlung vindiziert, sahen wir oben [1]. Was der große Aurelius Augustinus in « De correptione et gratia », c. 14 sagt, ist das Schärfste. Die Einrede, daß hier überall von der übernatürlichen Gnadenordnung gesprochen wird, ändert nichts an der Sache ; denn göttliche Souveränitätsrechte gelten für die natürliche und übernatürliche Ordnung.

Das ist denn auch tatsächlich die Auffassung des hl. Thomas. Die *innerlich-unmittelbare, wirkursächliche* Einwirkung Gottes *direkt auf den Willen selbst,* wodurch dieser aktuell wollend wird, « quo actualiter agat », und die er ausdrücklich von der Schöpfung und Erhaltung des Willens unterscheidet [2], gehört zu den *Kronrechten Gottes,* sodaß er sie ebensowenig einer Kreatur abtreten kann als die Erhaltung (conservatio) der Dinge ; denn wäre es nicht so, dann würde die Kreatur, welche nur Instrumentalursache Gottes ist, selbst zur *Universalursache* des Seins, « esset universale essendi principium » [3]. Hier laufen für Thomas alle Fäden des Problems wie in einem Zentralpunkte zusammen. Offenbar bewirkt der Übergang des Willens vom Nicht-

[1] Prov. 21, 1 ; Philipp. 2, 13 ; vgl. C. G. III 88 u. 89.

[2] Pot. 3, 6.

[3] Pot. 3, 7 ad 7 : Ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipso permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium ; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse.

Wollen — Potenz — zum Wollen — Akt — ein *neues Sein*. Wenn nicht, dann ist überhaupt keine freie Tätigkeit da. Wenn ja, dann ist entweder Gott die erste unmittelbare Ursache auch dieses Seins und dann ist er ursächlich früher bewegend als der Wille selbst, d. h. den Willen vorbewegend, was die praemotio genau besagt; oder aber der Wille besorgt den Übergang als erste unmittelbare Ursache selbst, und dann ist Gott nicht mehr erste Ursache jedes Seins, folglich nicht mehr Gott. Es fällt ein Kronrecht Gottes! Und es fällt dennoch nicht zugunsten der Kreatur; denn dann gibt es überhaupt keine freie eigene Tätigkeit des Willens. Denn, noch nichtwollend, ist der Wille, mag er auch noch so aktiv zum Wollen disponiert sein, doch immer noch in bloßer Potenz, also noch nicht seiend bezüglich des Aktes. Folglich wird dann entweder ein Nichtseiendes zu einem Seienden oder es wird Nichts. Das erste widerspricht sowohl dem Kausal-, als dem Kontradiktionsprinzip. Also das letzte! Es ist fürwahr nicht notwendig, hier die Akt-Potenzlehre in ihrer Bedeutung noch zu unterstreichen.

Kurz betonen wollen wir aber noch, um gerecht zu sein, daß auch die Gegner der praemotio die Rechte Gottes als erste Ursache zu wahren suchen.

Wir lassen hier all jene vermittelnden Lösungsversuche beiseite, welche durch bloß *äußere*, den Willen selbst nicht bestimmende Einflüsse, sei es mittelst des Objektes oder durch besonderen moralischen Beistand Gottes, die Frage zu lösen suchten [1]. Alle diese Versuche lösen das Grundproblem gar nicht: wie schreitet der Wille aus der bloßen Potenz zum Akte? Den äußeren Teilgütern gegenüber, die Gegenstand der Wahl sind, ist und bleibt der Wille an sich ohnehin indifferent. Thomas selber schließt bei seiner Prämotionslehre jede äußere moralische Bewegung absichtlich und formell aus.

Die Sorge um die Rechte der prima causa fehlt den *Molinisten* durchaus nicht. Um jedes Sein von Gott abzuleiten, nahm schon Molina einen unmittelbaren göttlichen Einfluß, zwar nicht auf den Willen, der sich selbst und allein ad unum determiniert, wohl aber auf die Tätigkeit des Willens und ihre Wirkung an. Sogar jene Selbstentscheidung des Willens ad unum, d. h. zum Wollen, zum Übergange von der Potenz in den Akt, suchen sie noch in die Machtsphäre Gottes zu bringen durch einen dem Willen von Gott zur Verfügung gestellten

[1] Vgl. J. Gredt, Elementa philos. arist.-thom. II (Friburgi Br. [7]1937) 252 ff., n. 839, 2; 840.

Concursus (concursus oblatus), den aber der Wille selbstverständlich annehmen oder abweisen kann. Nimmt er ihn frei an, so wird jener concursus oblatus zu einem « collatus ».

Allein das alles löst die zentrale Frage nicht. Immer bleibt bei dem bloßen concursus simultaneus bestehen, daß der kreatürliche freie Wille unmittelbar *Erstbeweger des Wollens*, primus determinans ad actum, ad unum, und folglich prima causa eines Seins ist. Folgerichtig ist Gott nicht mehr prima causa jedes Seins und des Seins als solchen. Sein Kronprivileg fällt ! Was nützt dem Willen jener Concursus oblatus für den Übergang von Potenz zum Akt, da er zur freien Annahme dieses Concursus schon vorher von der Potenz in den Akt übergehen muß ? Hier kommt der Molinist aus der Zwickmühle einfach nicht heraus. *Die logische Durchführung der Akt-Potenzlehre treibt zur praemotio hin!*

Das bestätigt uns auch die Theorie der *Durandisten*, die bekanntlich jede praemotio und jeden concursus simultaneus ablehnen. Der Wille, so meint Fuetscher mit Stufler, bedarf als potentia passiva oder prima, also als entitatives Vermögen, der göttlichen collatio und conservatio des Willensvermögens. Da gilt das Axiom : « quod movetur, ab alio movetur »[1]. Aber der Kernpunkt der Frage ist dieser : bedarf der gleiche Wille auch zum « Handeln », zur Applicatio ad agendum, d. h. als *aktive* Potenz, als potentia secunda, irgend einer göttlichen Hilfe ? [2] Fuetscher bestreitet das und nimmt Thomas, dem der neuere Thomismus « schnurstracks » entgegenlaufe, für sich in Anspruch : « Thomas leugnet nämlich nicht nur die praemotio physica, sondern gibt auch auf die Kernfrage, ob eine aktive Potenz von selbst in den Akt übergehen könne, eine bejahende Antwort. »[3]

Hier beiläufig nur eine kleine Zwischenfrage betreffs des « schnurstracks ». De Pot. q. 3 a. 7 finden wir jene Stelle, wo Thomas von Gott sagt : « dat virtutem agendi et ... conservat eam et ... *applicat actioni* et ... *eius virtute omnis alia virtus agit.* » Ad 1 zum gleichen Artikel fragt er, ob denn die potentia passiva und activa zur Tätigkeit nicht genüge ohne jede göttliche Hilfe[4]. Das ist offenbar die Frage, die Fuetscher interessieren dürfte. Was antwortet Thomas ? « Dicen-

[1] Akt und Potenz, 312 f. ; 321.
[2] A. a. O. 319 ; 323. [3] A. a. O. 317.
[4] Ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans. Hier hat THOMAS in Form einer Objektion genau die Ansicht FUETSCHERS vorgetragen !

dum quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo ; requiritur tamen *virtus divina*, ratione dicta ! » Lehrt hier Thomas nicht etwas, was « schnurstracks » dem widerspricht, was Fuetscher ihm zuschreibt ?

Wie erklärt nun Fuetscher den Übergang des Willens zur Tätigkeit ? Trotz der langen und ernst durchdachten Auseinandersetzung, wobei es an unberechtigten Seitenhieben auf die « Neuthomisten » natürlich nicht fehlt [1], kommt er um die Hauptschwierigkeit nicht herum. Ist die freie Tat — nach Suárez der actus formalis — gegenüber dem ausgezeichnet ausgestalteten Willen als aktiver Potenz — actus virtualis — ein wirkliches *Neusein*, das vorher im Willen nicht da ist ? Das wird zugegeben [2]. Aber dann ist die Tat, ehe sie wird, doch nur *potentiell* im Willen und es gibt sich der Wille mit der Tat, was er gar nicht hat. Das ist sowohl gegen das Kausal- als das Widerspruchsprinzip. Da nützen Erklärungen wie : Der Wille ist von Hause aus zur Tat hingeordnet [3] ; die Wirkung liegt spezifisch in der gleichen Ebene wie die Ursache [4] — Parallelismus — ; der actus virtualis und formalis unterscheidet sich nur der Seinsweise nach [5], nichts. Da verhalten sich beide Akte existentiell doch wie « Nichthaben » und « Haben » [6]. In diesem Falle ist das « Neusein » auch nicht mittelbar von Gott, weil es in der von Gott geschaffenen Potenz gar nicht vorhanden ist [7]. Fuetscher muß die Schwäche dieser Argumentation selbst gefühlt haben ; denn das Resultat, das er aus seiner langen Auseinandersetzung selber zieht, ist bescheiden : Die These, daß auch die aktive Potenz zum Handeln der speziellen Hilfe Gottes bedarf, ist nicht zwingend, besitzt nicht « den Charakter der Apodiktizität » [8]. So endet die Lösung der etwas pompös angekündeten Kernfrage !

Es steht mit der thomistischen Praemotio offenbar gar nicht so schlimm. Sie verdankt ihre solide Grundlage ganz und gar der logisch durchgeführten Akt- und Potenzlehre !

[1] Weil Thomas den Willenszwang ablehnt und den causae secundae Eigentätigkeit zuspricht, während die thomistische praemotio angeblich den Willenszwang lehrt und die Eigentätigkeit der Kreatur aufhebt (320 ff.), schließt Fuetscher, daß Thomas ein Gegner der praemotio sei. Was für einen Wert eine derartige Beweisführung hat, wird der Leser aus dem Gesagten leicht selber herausfinden !

[2] Akt und Potenz, 327-328.

[3] A. a. O. 330.

[4] A. a. O. 328 f.

[5] A. a. O. 329.

[6] A. a. O. 331.

[7] A. a. O. 332.

[8] A. a. O. 336.

§ 11

Die Materia prima als bloß real mögliches Sein

Verschiedene Gründe legen es uns nahe, die dornenreiche Frage von der realen Möglichkeit der Urmaterie wenigstens skizzenhaft zu berühren. Da die sog. Materia prima in ihrer Auswirkung zum ersten grundlegendsten Seinsprinzip jedes körperlichen Wesens wird, springt ihre philosophische Bedeutung ohne weiteres jedermann in die Augen. Sodann hat der Aquinate, im strengsten Zusammenhange mit dem Stagiriten, in wenigen Fragen die Akt - Potenzlehre derart logisch bis zu den letzten Folgerungen durchgeführt wie in der Frage von der Urmaterie als reiner Potenz. Da liegt auch der Grund, warum manche diese Auffassung als These des sog. strengen Thomismus ablehnen, trotzdem sie in Wirklichkeit ein « Herzstück » der thomistischen Synthese ist. Sie ist auch die nächste und unmittelbarste Voraussetzung des berühmten, viel mißverstandenen thomistischen Individuationsprinzips, das wir im folgenden noch genauer ins Auge fassen möchten.

Wir haben es also hier an sich nur mit einem kleineren Ausschnitt des aristotelisch-thomistischen Hylomorphismus zu tun, mit der bloßen Möglichkeit der Urmaterie. Es leuchtet aber dem Leser ohne Erklärung ein, daß wir die strittige Hauptfrage nicht fruchtbar erörtern können, ohne einen abrißartigen Begriff von der thomistischen Materia prima selbst zu bieten. Somit ergeben sich für uns zwei Fragen : die erste über den Begriff der aristotelisch-thomistischen Materia prima, die zweite über das reale Möglichkeitssein der Urmaterie.

I. Der aristotelische Begriff der Materia prima

Die begriffliche Festlegung der Urmaterie wird uns das Urteil in der zweiten Frage sehr erleichtern und auch Mittel und Wege zeigen zur Lösung wichtiger Einwände. Ausgehend von der Definition der Materia prima möchten wir sodann ihre Eigentümlichkeiten und vor allem ihr Verhältnis zur Form und zum Compositum aus der Definition ableiten.

Schon bei Aristoteles tritt uns, wie Matthias Schneid zutreffend sagt [1], eine doppelte *Definition* entgegen, eine negative und positive.

Negativ ist die Materie, absolut in sich betrachtet, weder Substanz noch Quantität, noch irgend etwas anderes, was das Sein bestimmt: λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσόν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν [2]. Danach wäre also die Urmaterie ihrem inneren Sein nach als solche absolut *bestimmungslos*. In der Folgezeit hat diese Definition Schule gemacht. Wir finden sie sogar bei Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus [3], dann bei Augustin [4] und selbstverständlich bei Thomas im Kommentare zur betreffenden Stelle [5]. Ob die Definition von all den Genannten im gleichen Sinne genommen wurde, das ist freilich eine andere Frage, die wir augenblicklich beiseite lassen. Beifügen müssen wir aber doch schon hier, daß Aristoteles in seiner eigenen Erklärung der Definition sowohl der Materie als der Form in ihrer Hinordnung zum Compositum (σύνολον), das sie konstituieren, nicht jede Substantialität abspricht [6]. Auch da pflichtet ihm Thomas bei [7].

Über den Sinn dieser Substantialität gibt uns die *positive* Definition genaueren Aufschluß. Ist die Urmaterie zwar ihrem inneren Sein nach nicht irgendwie eine bestimmte Substanz, aber doch beziehungsweise zum Compositum etwas Substantielles, dann kann sie nicht ein « Nichts » sein. Es ist, meint Aristoteles, Sache des Naturphilosophen oder « Physikers », über diese positive Seite der Materia prima Aufschluß zu geben. Und die Frage ist für den Stagiriten von eminentester Tragweite. Es handelt sich dabei um nichts weniger als darum, ob es in der äußeren Natur eine *substantielle Veränderung* — Tod und Erzeugung —, ja überhaupt eine *Vielheit* der Dinge gebe oder nicht. Den vorsokratischen Physikern, besonders den Eleaten, macht Aristoteles den Vorwurf, sie hätten deshalb jede Erzeugung geleugnet, weil sie nur *Sein* — aktuelles — und *Nichts* annahmen. Was aktuell schon ist, kann nicht werden; was nichts ist, kann als solches auch nicht

1 Naturphilosophie (Paderborn ³1890) 91.
2 Met. VI 3, 1029 a 20 s. (II 539, 48-50).
3 En. II, l. 4, c. 8, ed. Didot 75, 27.
4 Confess. XII, c. 3.
5 Met. VII, lect. 2, n. 1285.
6 Met. VI 3, 1029 a 2 (II 539, 28); 27 (540, 5).
7 Ib., n. 1288 s.

werden [1]. Dagegen gibt es zwischen « Nichts » und dem « Wirklichen » ein Mittleres, das *potentielle* Sein : κατὰ δύναμιν [2]. Und das ist nun für das körperliche substantielle Werden gerade die Urmaterie, die als Subjekt allem Werden und Vergehen zugrunde liegt, indem das, was in ihr soeben noch aktualisiert war, durch den Verlust der Form untergeht, und indem aus ihr wie aus der « Mutter » das Neue durch Erwerbung einer anderen Form entsteht [3]. So läßt sich die Urmaterie positiv definieren als *erstes Subjekt jedes körperlichen Wesens, aus dem als innerem mitkonstituierendem Prinzip das substantielle Sein des Körperwesens entsteht:* τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός [4]. « Subjekt » ist die Urmaterie, weil sie Träger der aufzunehmenden Form ist. « Erstes » Subjekt ist sie als Träger des substantiellen Seins des Körpers, das von Aristoteles gegenüber allen akzidentellen Weiterbestimmungen als *erstes Dingsein* bezeichnet wird. Nach Aristoteles tritt die Urmaterie, insoweit sie von der Form aktualisiert wird, als mitkonstituierender Bestandteil in das gewordene « Neuding » ein, was mit dem Ausdruck ἐνυπάρχοντος scharf betont wird. Damit wird die Materie mit der Form, im Gegensatze zur Wirk- und Zielursache, zu einer *immanenten* Ursache der Wirkung. Alles das aber bezieht sich nur auf das *substantielle* Werden, weswegen das Akzidentelle, συμβεβηκός, nichts damit zu tun hat.

Die Versuchung liegt nun nahe, aus der vorliegenden Begriffsbestimmung die Stellung der Urmaterie noch genauer zu bestimmen.

1. Schon über den *Ursprung* der Materia prima liegen Mißverständnisse vor. Über ihre Schöpfung aus Nichts haben wir früher gesprochen. Aber das Hauptmißverständnis bezieht sich nicht auf diese Frage. Anstoß erregte vor allem, daß Aristoteles die Urmaterie als solche für *unerzeugt* und *unvergänglich* erklärte [5]. Daraus hat man sogar Kapital geschlagen und die angeblich unvergängliche Materie und Form des Aristoteles mit der absolut beharrlichen Substanz Kants in Verbindung

[1] Phys. I 8, 191 b 24 s. (II 259, 28). Thomas, Phys. I, lect. 14, n. 6.
[2] Phys. I 8, 191 b 28 (II 259, 33).
[3] Phys. I 9, 192 a 14 (II 260, 5).
[4] Phys. I 9, 192 a 31 s. (II 260, 24). Die Lateiner gaben davon folgende Übersetzung : « Primum uniuscuiusque rei subiectum, ex quo insito aliquid fit primo et non secundum accidens. »
[5] Met. II 4, 999 b 7 (II 494, 44) ; III 5, 1010 a 21 s. (510, 24 s.) ; VII 3, 1043 b 14 s. (560, 35) ; Phys. I 9, 192 a 30 (260, 22).

gebracht [1]. Indes ist die Ansicht des Stagiriten eine ganz andere. Vorsichtig sagt er : Insofern die Materie in einem bestimmten Körperwesen aktualisiert ist, geht sie wieder unter und ist sie erzeugt ; insofern sie aber als bloß mögliches Sein, κατὰ δύναμιν, *Subjekt* jeder Erzeugung und Corruptio ist, kann sie offenbar selber nicht erzeugt werden noch untergehen, da jede Erzeugung sie selbst wieder voraussetzt, sodaß die Erzeugung der Materie diese selbst wieder voraussetzen müßte [2]. Und Thomas stimmt ihm auch da voll und ganz zu [3]. *Die Urmaterie ist wohl geschaffen, aber als Urmaterie nicht erzeugt, wird aber als zweite Materie im Compositum erzeugt und ist in ihm auch vergänglich.*

2. Weil die erste Materie nach Aristoteles als mögliches Sein zwischen dem Nichts und dem Aktuellen ein Mittleres bildet, haben manche ihre *Realität* in Frage gestellt. Nicht bloß Lange, Lotze und unter den katholischen Gelehrten Späth und Schanz bestritten die Realität des potentiellen Seins und damit der Urmaterie, sondern sogar der viel verdiente von Hertling sprach ihr jede Realität ab und identifizierte sie mit der logischen Möglichkeit [4]. Alles, was in der Natur sich vorfindet, gehört zur Wirklichkeit. Es gibt in der Welt nur aktuelles Sein, kein real potentielles !

Offenbar haben wir aus der Geschichte der Philosophie noch nicht gar viel gelernt. Mit der vorgelegten Theorie ständen wir wieder vor jener ungeheuren Schwierigkeit der vorsokratischen Philosophie, die infolge dieser Theorie jede substantielle Veränderung, Tod und Leben, jede Vielheit der Naturdinge und damit die Möglichkeit jeder Wissenschaft logisch hätte leugnen müssen. Die menschlichen Irrwege kehren stets wieder. Die Akt-Potenzlehre tritt hier wieder ins richtige Licht !

Wie Aristoteles jenen gordischen Knoten — E. Zeller hat dies bezüglich der Lösung der Einwände Zenons anerkannt — durch die sachlich tief begründete Annahme eines *real-möglichen* Seins löste, haben wir früher gezeigt. Hier ist nur die Materia prima als mögliches Sein in Frage. Daß ihr der Stagirite mit Thomas reales Sein zuschrieb, ist, wie Nicolaus Kaufmann [5] und Tilmann Pesch S. J. [6] richtig sagten,

[1] Vgl. H. Dimmler, Aristotelische Metaphysik (Kempten 1904).
[2] Phys. I 9, 192 a 25-31 (II 260, 17-23).
[3] Phys. I, lect. 14, n. 11.
[4] M. Schneid, Naturphilosophie, 93 f.
[5] Elemente der aristotelischen Ontologie (Luzern ²1917) 137.
[6] Die großen Welträtsel I (Freiburg Br. ³1907) 561.

außer allem Zweifel. Dafür spricht 1., daß er sie das erste Subjekt eines jeden Körperwesens: πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, nennt, das 2. das ist, aus dem das Neuwesen erzeugt wird: ἐξ οὗ γίγνεταί τι; dafür spricht 3., daß er die Urmaterie als solche, insofern sie potentiell ist, unerzeugt, ἀγένητον, und unvergänglich, ἄφθαρτον, nennt [1]. Dem fügen wir 4. seine Unterscheidung zwischen Materia prima und der Beraubung (privatio, στέρησις) bei. Die Privation spielt im substantiellen Werden insofern eine Rolle, als die Materie nur eine Form annehmen kann, die sie noch nicht hat, deren sie also beraubt ist. Die Privation (στέρησις) ist ein « Nichtsein » schlechterdings, eine, wie Thomas sagt, « negatio formae in subiecto » [2]. Als solche trägt sie positiv zum Werden des « Neudinges » nichts bei, sondern sie ist nur eine » Bedingung « desselben, eine causa per accidens. Das ist, sagt der Meister, gar nicht so bezüglich der Materia prima. Da aus ihr, wie aus der « Mutter », das Neuding entsteht, ist sie zwar an sich dem Akte oder der Form gegenüber ein relatives Nichtsein, aber im Werden des Neudinges eine substantielle Mitursache des Neudinges, also eine *causa per se* desselben [3]. Wie sollte, so fragen wir, etwas eine causa per se eines anderen sein können, wenn es nicht real wäre?

3. Der wesentlich potentielle Charakter der Materia prima, den Aristoteles ihr gab, erschwert uns ihre *Erkenntnisweise*. Unsere Phantasie kommt da, wie schon Augustin bemerkt hat [4], sicher nicht auf ihre Rechnung. Allein das Atom, das die Atomisten zum Urstoff machten, ist, wie Schneid treffend gesagt hat [5], ebensowenig Gegenstand der Anschauung wie die Materia prima. Die Erkenntnisschwierigkeit, von der wir reden, hat schon Plato [6] wohl gefühlt, indem er betonte, daß nur der Verstand, der Sinne sich entschlagend, mittelst eines uneigentlichen Schlusses (λογισμῷ τινὶ νοθῷ) die Materie erfasse. Plotin ist derselben Ansicht und begründet es richtig damit: Die Materie ist deshalb nicht direkt erkennbar, weil sie keine Form besitzt: οὐ γὰρ εἶδος [7]. Aristoteles hat die empirische Erkenntnisweise als eine

[1] Phys. I 9, 192 a 28 (II 260, 20).
[2] Phys. I, lect. 15, n. 7.
[3] Phys. I 9, 192 a 3-14 (II 259, 45-260, 5); Thomas, l. c.
[4] Confess. XII, c. 6.
[5] Naturphilosophie, 101.
[6] Timaeus, 52 B, ed. Didot II 219, 47.
[7] En. II, l. 4, c. 10, ed. Didot 76, 46.

analoge, κατ' ἀναλογίαν, bezeichnet [1], weil wir die Materia prima als Subjekt aller substantiellen Formen ähnlich, also analog, auffinden wie das Subjekt der akzidentellen Formen [2]. In der substantiellen Veränderung der Naturdinge geht keines von diesen ins Nichts unter und keines wird aus Nichts, denn sonst hätten wir überhaupt weder Erzeugung noch Untergang [3]. Also liegt allem substantiellen Werden und Vergehen etwas als Träger oder Subjekt zugrunde, in welchem die Dingformen wechseln. Das aber, was allen Formen zugrunde liegt, kann selbst keine Form besitzen. Also hat die Materia prima keine Form und kann folglich auch nicht direkt durch ihre Form erkannt werden [4]. Die Erkenntnisweise von der Urmaterie ist also eine *indirekt-schließende*. Ganz dementsprechend ist auch die Einheit derselben nicht eine aktuelle, durch eine Form erworbene, sondern eine bloß potentielle zu einer Form [5].

4. Das *Verhältnis* der Materie *zur substantiellen Form* kann hier nur flüchtig dargestellt werden. Manches darüber gehört in die Bemerkungen über das Compositum.

Beginnen wir damit, daß nach Aristoteles und Thomas Materie und Form sich stets zueinander verhalten wie *Potenz* und *Akt* [6]. Damit haben wir noch kaum jemandem den Krieg erklärt. Und doch ist schon das wichtig. Aber viel wichtiger ist es zu betonen, daß nach der alten aristotelischen Auffassung die Form, welche Aristoteles bald εἶδος, bald ἐνέργεια und λόγος, bald μορφή und ἐντελέχεια nennt, ein besonderer Akt der Materie ist, nämlich der « *erste* » : « primus actus materiae » [7]. Daher die Definition der Seele als Form des Leibes : ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος, die Seele ist der erste Akt des Leibes [8]. Schon das Gesagte sollte eigentlich schlagend beweisen, daß der Stagirite der

[1] Phys. I 7, 191 a 8 (II 258, 22).

[2] Ib.

[3] Ib. 190 b 1 ss. (257, 28 ss.).

[4] Phys. I, lect. 13, n. 9 : Materia prima non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognocsitur, cognoscatur per suam formam ; materia autem prima consideratur subiecta omni formae.

[5] Ib. : Et hoc dicimus esse materiam primam. Hoc igitur est unum principium naturae, quod non sic unum est sicut hoc aliquid, hoc est sicut aliquod individuum demonstratum, ita quod habeat formam et unitatem in actu ; sed dicitur ens et unum inquantum est in potentia ad formam.

[6] Met. VII 6, 1045 a 23 s. (II 563, 8-10).

[7] Met. VIII 1, 1046 a 16 (II 564, 27).

[8] De Anima II 1, 412 a 27 (III 444, 37).

Materia prima jede Aktualität absprach. Verleiht die Form der Materie die erste Aktualität, dann kann sie in sich, ohne die Form, noch keine Aktualität besitzen. Doch davon später.

Eine besondere Rolle spielt die Form in der *Erkenntnisordnung*. Jede direkte Erkenntnis des Dinges vollzieht sich durch seine ihm eigene Form oder Wesenheit. Daher ist die Urmaterie, wie wir sagten, nur indirekt-schlußweise erkennbar, weil sie an sich keine Form besitzt. In den geistigen Substanzen fällt die Form mit der Wesenheit zusammen, weil sie einfache Formen sind. In den aus Materie und Form bestehenden Körperwesen fällt die Wesenheit mit der substantiellen Form nicht zusammen, da der Körper aus Form und aktueller Materie besteht. Da aber die Form die Materia prima aktuiert, wird auch hier die aktuierte Materie — nicht die Materia prima — durch die Form erkannt. So wird auch hier noëtisch die Form, insofern sie die Materie einschließt, zur *Wesenheit* und *Definition* des Körperwesens, sodaß das Wort « Form » in einem doppelten Sinne genommen werden kann : als bloße forma « substantialis » und als « Wesen » des Körperdinges [1].

Übrigens gab es in der Geschichte zwei verschiedene Auffassungen der Materia prima als Subjekt der Form. Aristoteles faßte sie als Subjekt « in quo » und « ex quo » der Form, d. h. nach ihm ist die Form nicht bloß in der Materie, sondern indem die Form einen Teil der potentiellen Materie aktualisiert, tritt dieser aktuierte Teil als Mitsubstanz der Form in das Neuding. Bei anderen, besonders Plotin, war die Materie nur Subjekt in quo der Form, nicht « ex quo ». Ob Suárez nicht der zweiten Fassung huldigte, will ich nicht entscheiden [2]. In diesem Falle wäre dann die Substantialform auch die ganze Wesenheit des Körperwesens, was einige Suarezianer behaupten.

Woher kommt die Form in der Erzeugung des Körperwesens ? Hat sie bereits vor der Erzeugung eigene Existenz ? Das wäre offenkundig platonisch. Wird sie selber für sich erzeugt ? Das bestreitet Aristoteles ausdrücklich und mit ihm Thomas. Materie und Form, weder das eine noch das andere wird allein für sich erzeugt, sondern nur das Compositum aus beiden, und in ihm als Drittem « Anderem »,

[1] Met. IV 8, 1017 b 25 s. (II 521, 49 s.) ; THOMAS, Q. disp. de Anima, a. 14.

[2] Vgl. Disputat. metaph., disp. 13, sect. 9, n. 13, wo er von der Materia sagt : Solumque variatur vel mutatur ratione privationis, aut formae recedentis aut denuo advenientis. Und von der unio sagt er : Quidquid de novo facit, est in forma ... in materia autem solum ut in subiecto.

ἐν ἄλλῳ, erhalten beide das erste aktuelle Sein [1]. Aber wie ? Durch die Wirkursache, welche die Form aus der Potenz der Materia prima hervorbringt, die dann, und zugleich, einen bestimmten Teil der potentiellen Materia prima aktualisiert. Da stehen wir also plötzlich vor der berühmten *eductio formae de potentia materiae* [2], die so vielen « Frieseln » verursacht. Und doch ist der ganze Prozeß so natürlich und wahr, daß tägliches Leben, Kunst und Natur ihn bestätigen. Jeder Ruderschlag ins klare Wasser ist eine eductio formae de potentia materiae. Er wird zwar im Wasser andere Wellenkreise und Formen ziehen, je nach der wuchtigen Einwirkung des Ruderers, d. h. der Wirkursache. Aber solche Wasserformen und Bilder existieren weder im Kopfe des Ruderers, noch sind sie möglich in der Luft, noch im Staube der Erde. Sie liegen also potentiell in der Materie des klaren Wassers, und wenn der Ruderer sie aktuell herausschlägt, werden sie selbst aktuell und im aktuellen Wasserbilde sind zwei Momente zugleich, das Bild (forma) und ein Teil des durch die Form aktuierten Wassers ; denn das Ganze ist ein Wasserbild. So ist es auch in der Kunst und Natur, auf welche beide, Aristoteles besonders, hinweisen [3]. Der genialste Künstler vermag als Bildhauer das Bild eines Sokrates aus einem Stoffe nur dann herauszumeißeln, wenn die Materie geeignet ist, d. h. wenn das Bild in potentia materiae ist, wie z. B. im Marmor oder Holz oder Eisen, nicht aber in Luft und Wasser. Und wenn er das Marmorbild des Sokrates schafft, wird, was bloß potentiell war, aktuell, und in dem Marmorbilde als Drittem aktuieren die Züge (forma) des Sokrates einen Teil des Marmors, und beide, Form und Materie, sind *zugleich* und nie ohne einander, weil es ein Marmorbild des Sokrates ist. Ist das nicht alles selbstverständlich ? Und soll nun die Natur (φύσις), die alle Kunst nachzuahmen sucht, die Natur, die gewaltige Weltwirkursache, die täglich in der Erzeugung neue Substanzen schafft und doch nie aus Nichts — denn sonst handelte es sich nicht um Erzeugung —, die also notwendig eine potentielle Materie voraussetzt, welche in Potenz ist zu allen wechselnden Substanzformen, soll, fragen wir, diese Natur, welche zweckmäßig zum Ziele und daher

[1] Met. VI 8, 1033 b 5 ss. (II 545, 52) ; Thomas, De principiis naturae.
[2] Pot. 3, 8.
[3] Met. VI 8, 1033 b 7 s. (II 546, 2 s.) : τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης, ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως. Thomas, De principiis naturae.

zu Neuschöpfungen hintreibt [1], ihre Dingformen nicht auch aus der Potenz der Materie, wo jene potentiell enthalten sind, hervorbringen ? Das ist aber nichts anderes als die eductio formae de potentia materiae. Wir kommen auf diese Frage noch zurück.

5. Damit erhält im aristotelisch-thomistischen Hylomorphismus das *Compositum* (σύνολον) zentrale Bedeutung.

Auch in dem gewaltigen Naturwirken, in ihrem Erzeugen und Sterben, gilt die Unterordnung der vier Ursachen : Zweck-, Wirk-, Material-, Formalursache, wie Thomas, ganz im Sinne des Altmeisters, in « De principiis naturae » dargetan hat. Führend ist das *Ziel*, die Ursache der Ursachen, das Gott der Natur gesetzt und zu dem er die Dinge je nach dem in den verschiedenen Dingwesenheiten verankerten *Naturtrieb* (inclinatio naturalis) und *Impuls* hinleitet [2]. So gab er der Materia prima die Hinordnung zur Form [3], die als ihr erster Akt wieder ihr Ziel ist und ohne die sie nie sein kann. Ihrer bloß potentiellen passiven Natur nach kann ihr Streben zur Form keine aktive Tätigkeit, sondern nur eine *entitative Hinordnung* sein [4], weil sie für sich weder Existenz noch überhaupt Akt besitzt. Thomas war logisch mit seiner These : Gott konnte überhaupt die Materie ohne Form nicht schaffen [5] ; denn auch er kann die Wesenheit der Dinge nicht ändern. Es war wieder logisch, wenn er [6] und Aristoteles [7] behaupteten : Der Urmaterie kommt kein « agere », sondern nur das *pati*, « *Erleiden* » zu, weil sie für sich nur eine passiv mögliche Potenz ist. Weil die erste Materie, in sich selbst formlos, in Potenz zu jeder Form ist, bleibt sie auch in Potenz zu anderen Formen, insofern sie eine Form besitzt [8]. Dadurch ist sie auch Prinzip des unaufhörlichen körperlichen Wandels. In dieser ihrer bloß passiven Potentialität liegt aber ebenfalls der Grund, warum sie

[1] Thomas, ib.

[2] De principiis naturae.

[3] Phys. I 9, 192 a 22 (II 260, 14) ; Thomas, Phys. I, lect. 15, n. 8 ss.

[4] Phys. I, lect. 15, n. 10. Ganz irrig hat man aus dem Satze : « Materia est apta nata appetere formam et desiderare formam » geschlossen : also besitzt die Materie für sich eigene Existenz und eigene Tätigkeit. Thomas widerspricht dieser Interpretation formell, l. c. Dazu auch C. G. III 69.

[5] I 66, 1 ad 3 ; De ente et essentia c. 5.

[6] C. G. III 69.

[7] Met. VII 1, 1046 a 23 s. (II 564, 35 s.) ; Gen. et Cor. II 9, 335 b 29 s. (II 464, 11).

[8] Phys. I, lect. 15, n. 10 : Et quia sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, inest ei semper appetitus formae.

selbst sich die Formen nicht geben kann. Hier tritt daher notgedrungen ein weiteres Werdeprinzip in Funktion, die *Natur* (φύσις) als aktives Prinzip, als *Wirkursache*, freilich unter dem Einflusse der Finalursache, der Ursache aller Ursachen. Das Ziel, das die Wirkursache kraft der Finalursache anstrebt, ist die Erzeugung des Compositums (σύνολον), d. h. eines *Einzeldinges* [1]. Dieses Compositum oder körperliche Einzelwesen besteht aus Materie und Form, oder, wie Thomas sagt, aus dem « ex quo ad aliquid » [2]. Wie entstehen diese beiden immanenten Prinzipien des « Neudinges » ? Die Materia prima ist zwar als Potenz in jedem entstandenen Körperwesen. Aber als Potenz konstituiert sie kein aktuelles Neuding, sondern das, was aus ihrer Potenz aktuiert ist durch die Form. Indem nämlich die Natur als Wirkursache auf die Materia prima einwirkend sie vorerst zu einem bestimmten Einzelding hinordnet, bringt sie aus ihr die Neuform, die potentiell in ihr war, hervor, die ihrerseits zugleich einen potentiellen Teil der Materia prima aktualisiert. Die Materie und Form des Neudinges sind also zugleich, ja unzertrennlich verbunden [3]. Keines von beiden hat irgendwie Existenz vor dem anderen. Die Erklärung des Aristoteles ist kategorisch : Final- und Wirkursache existieren vor dem Erzeugten, Materie und Form aber sind zugleich ; denn in der bronzenen Kugel ist die Form der Kugel nicht ohne die Bronze als Materie. Höchstens bei der Seele als Form des Leibes könnte man noch verschieden denken [4]. Die Natur als Wirkursache (τὸ ποιοῦν) gibt also dem Compositum aktuelle Existenz [5], und in ihm als dem « Dritten anderen » bringt sie Materie und Form zugleich als konstituierende Prinzipien des Compositums hervor, gibt also auch ihnen jede physische Aktualität. So erklärt es sich, daß der Stagirite sagen konnte : Materie und Form werden nicht für sich erzeugt, sondern nur in einem *Dritten-Anderen:* ἐν ἄλλῳ [6]. Damit war wieder gegeben, daß weder die Materie noch die Form für

[1] De principiis naturae : Generatio non est nisi compositi proprie loquendo ; Aristoteles, Phys. I 7, 190 b 11 (II 257, 39).

[2] Ib.

[3] Phys. IV 2, 209 b 23 (II 287, 4).

[4] Met. XI 3, 1070 a 21-27 (II 601, 40-47).

[5] Gen. et Cor. II 9, 335 b 26 s. (II 464, 7 s.). Allwo aus etwas Potentiellem ein Aktuelles werden soll, wird die Wirkursache, welche die Existenz hervorbringt, vorausgesetzt. Vgl. Met. VII 6, 1045 a 30 s. (II 563, 16). De principiis naturae erklärt Thomas kurz, aber prägnant das Zusammenwirken der vier Ursachen des Werdens.

[6] Met. XI 3, 1069 b 35 (II 601, 17) ; VI 8, 1033 b 5-7 (545, 51-546, 3).

sich irgend eine Tätigkeit besitzen kann. Auch diese haben sie nur in dem Dritten-Anderen, nämlich dem Compositum, dem Ganzen, dessen konstitutive Prinzipien sie sind. Das Compositum hat also im aristotelischen Werdeprozeß zentrale Bedeutung.

II. Die Materia prima ein bloß real-mögliches Sein

Mißverständnisse sind oft die Ursachen großer Meinungsverschiedenheiten. Manche stellen sich die aristotelische Materia prima vor als etwas von den existierenden Körperwesen *Gesondertes*, Getrenntes, aus dem, als erstem Subjekt, alle körperlichen Wesen entstehen und in dem sie auch wieder untergehen. So gefaßt wäre dann eine rein potentielle Urmaterie tatsächlich unmöglich und undenkbar; denn Potentielles ist nur in etwas Aktuellem. Andere wieder verwechseln die Materia prima mit dem, was aus ihr durch die Form aktualisiert, als konsubstantieller Teil das erzeugte Neuding ausmacht. Alles das ist aristotelisch gefaßt unrichtig. Die Materia prima ist als passiv-potentielles Sein *in* jedem aktuell existierenden Körperwesen als Urgrund seiner körperlichen Veränderlichkeit. Sie geht als solche nie in den aktualisierten Neubestandteil des Körperwesens über, sonst wäre sie nicht mehr potentiell und damit nicht mehr tauglich, neue Formen aufzunehmen. Wenn wir also hier von der Urmaterie als bloß real-potentiellem Sein reden, so verstehen wir darunter eine zwar *reale Disposition* in jedem aktuellen Körperwesen, die aber als solche *nichts Aktuelles* besitzt, sondern rein potentielles Sein und infolgedessen in Potenz ist, um jede neue Form aufzunehmen.

Die Streitfrage über die bloß potentielle Natur der Materia prima ist bekanntlich alt. Wir haben darüber bezüglich der Platoniker und Augustinisten früher berichtet. Beeinflußt von dem platonischen Timaeus und dem christlichen Schöpfungsbericht, vermochten sie sich nicht zur reinen Potentialität der Urmaterie durchzuringen. Doch blieb bei ihnen das Problem hinsichtlich seiner Tragweite mehr ein unbewußtes, wenigstens bis zu Duns Scotus. Derjenige aber, welcher die relative Aktualität der Materia prima vollbewußt und mit großer Geistesschärfe verteidigte und damit auch für längere Zeit Schule machte, war *Franz Suárez* [1].

[1] Auch diese Polemik gegen Suárez war von mir nicht « gesucht ». Aber nachdem man die These von der reinen Potentialität der Materia prima, der

Um genau und absolut objektiv zu bleiben, schicken wir eine Bemerkung voraus. Suárez weiß gut und er sagt es ausdrücklich, daß sozusagen alle Philosophen von einer *reinen* Potentialität der ersten Materie reden [1]. In kluger Berücksichtigung dieser Tatsache spricht auch er von einer pura potentia materiae, und zwar in einem zweifachen Sinne. Rein potentiell ist die Urmaterie Gott der ersten Wirkursache gegenüber, der auch ihr das Sein gegeben [2]. Ebenso kann man von der Materie als reiner Potenz reden in ihrer Beziehung zur substantiellen Form (actus formalis), die sie in der Erzeugung in unendlicher Mannigfaltigkeit als potentia obiectiva aufzunehmen fähig ist [3]. Da ist sie rein potentiell, insofern sie von den aufzunehmenden Formen nichts in sich enthält als eine transzendentale Beziehung zu ihnen, da sie für die Formen da ist [4]. Erst durch die Aufnahme einer substantiellen Form tritt sie in der physischen Natur endgültig in eine bestimmte Dingart (species) ein und wird zu einer vollkommenen Substanz (substantia completa, perfecta) [5]. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn es sich um die Materia prima *an sich* und in sich (in se et per se) handelt [6]. So gefaßt, besitzt die Urmaterie für sich Aktualität, den *actus entitativus*, auch « metaphysicus » genannt [7]. Sie unterscheidet sich von der Form wie res a re : « Distinguitur ergo materia a forma tanquam res a re » [8], und wenngleich die Materie immer zur Form hingeordnet ist, so ist sie in sich und für sich schon etwas *Aktuell-Substantielles* [9], das bei allem Wandel der Formen immer dasselbe bleibt [10]. Sie besitzt für sich ihre eigene, von der Form

Suárez widersprach, dem echten Thomismus absprach, war die Polemik gegeben. Übrigens stehe ich auch da auf dem gleichen Boden wie die hervorragendsten Vertreter der Gesellschaft Jesu seit der leoninischen Renaissance.

[1] Disputat. metaph., disp. 13, sect. 5, n. 1.

[2] Ib. sect. 4, n. 15.

[3] Ib. sect. 5, n. 4 ; sect. 4, n. 11.

[4] Ib. sect. 5, n. 11 ; sect. 4, n. 11.

[5] Ib. sect. 4, n. 12. Für Suarez ist es nicht dasselbe, zu sagen : Die Materie ist « pura potentia », und sie ist « in pura potentia ». Das erste ist richtig — in bezug auf die Form —, das letzte ist nicht richtig, wenn man damit von ihr jede Aktualität ausschließt. Vgl. ib. sect. 5, n. 12.

[6] Ib. sect. 4, n. 13.

[7] Ib. sect. 5, n. 9.

[8] Ib. sect. 4, n. 4.

[9] Ib.

[10] Ib. n. 11.

verschiedene *Existenz* [1] und *Wesenheit* [2], die beide, nach Suárez allerdings, nicht sachlich voneinander verschieden sind [3]. Die Motive, welche Suárez zu dieser Auffassung der Urmaterie führten, mögen später genauer erwähnt werden. Suárez selbst hält die Fassung für aristotelisch [4]. L. Mahieu, der gelehrte Liller Professor und Suárezforscher, nennt sie trotz Wahrung der peripatetischen Schulterminologie einen Abfall von einer der grundlegendsten Thesen des Aristotelismus [5].

Das veranlaßt uns gleich hier, die *Stellung des Aristoteles* zur suarezischen Auffassung kurz zu berühren. Aristoteles und Suárez schlagen sich gerade im wesentlichsten Punkte. Für Suárez ist die Materia prima, insofern sie *unerzeugt-bleibendes Subjekt* der Veränderungen ist, etwas *Aktuelles* mit eigener, wenn auch relativer Wesenheit und Existenz [6]. Nach Aristoteles ist die Urmaterie, gerade insofern sie unveränderlich in allen Wandlungen bleibt, *potentiell:* κατὰ δύναμιν [7]. Wiederum ist nach Suárez die Materia prima de se und in se aktuell. Bei Aristoteles ist sie als solche *passiv:* ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν [8]. Ich denke, dieser offene Gegensatz ist vielsagend.

Thomas verteidigt die reine Potentialität der Urmaterie fast mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit. Wie es scheint, war diese These unter den verurteilten des englischen Primas Kilwardby O. P. vom 18. März 1277 [9]. Die formellen Erklärungen des Aquinaten: «Die Materie hat jedes aktuelle Sein von der Form» [10] und ebenso: «sie ist

[1] Ib. n. 13: Ex illo autem evidenter sequitur, materiam, sicut habet entitatem essentiae actualem, distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacumque forma.

[2] Ib. n. 12. [3] Ib. n. 13. [4] Ib. sect. 5, n. 13.

[5] François Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie (Paris 1921) 282: «Il est aisé de voir que Suárez garde ici les termes reçus dans l'école péripatéticienne, mais qu'il rejette une des thèses les plus fondamentales du système.»

[6] Ib. sect. 5, n. 9 u. 13.

[7] Phys. I 9, 192 a 27-29 (II 260, 19-21): ὡς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη εἶναι.

[8] Gen. et Cor. I 7, 324 b 18 (II 447, 34); Met. X 2, 1060 a 20 s. (II 586, 20); Met. XII 3, 1078 a 31 (II 614, 41); Met. VIII 8, 1050 a 15 (II 570, 36).

[9] Die These, welche der große Gegner des Aquinaten verurteilte, lautete: quod nulla potentia activa est in materia. Vgl. Chartularium Univers. Paris. I, n. 474.

[10] De principiis naturae: Inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam.

bloß in Potenz »[1], oder « per se ist sie nur Potenz »[2], oder endlich : « sie ist pura potentia »[3], stehen im direkten Gegensatz zur suarezischen Auffassung. Aber am allerschärfsten drückt er sich da aus, wo er erklärt, die Materia prima habe eigentlich keine Wesenheit[4], sondern die Potenz selbst sei ihre Wesenheit : « Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma, et ideo *ipsa potentia est ipsa essentia eius.* »[5] Den Gegensatz zwischen Thomas und Suárez hat auch Farges anerkannt[6], und Suárez selbst erwähnt Thomas unter den Anhängern der reinen Potentialität, wenngleich er ihn nachher wieder in seinem Sinne interpretiert[7].

Damit gehen wir zur *Begründung* der realen reinen Potentialität der Urmaterie über.

1. Als Ausgangspunkt dienen uns die Gründe, welche Suárez für die Aktualität der Materia prima anführt. Sie illustrieren vielleicht am schlagendsten seinen *Begriff vom potentiellen* Sein überhaupt. In zwei gesondert aufgestellten Thesen : *Die Materia prima besitzt an sich und in sich* erstens *eine eigene aktuelle Wesenheit*[8], zweitens eine *besondere aktuelle Existenz*[9] — Wesenheit und Dasein sind bei Suárez nicht real verschieden[10] —, laufen alle Argumente auf eine Voraussetzung hinaus, die eminent anti-aristotelisch ist, nämlich : *Real ist nur das, was aktuell ist,* und alles Werden, vor allem das substantielle, ist nichts anderes als eine *Compositio von bereits aktuellen Bestandteilen,* die durch eine potentielle transzendentale Beziehung zu einem Neusein hingeordnet sind. Die ganze Beweisführung des Suárez bestätigt das. Für ihn gibt es überhaupt kein real-potentielles Sein als Mittleres zwischen « Nichts » und Aktuellem. Weil die erste Materie nicht ein « Nichts »[11] und von Gott erschaffen ist, muß sie aktuell sein[12]. Weil sie eine Vollkommenheit ist und ein Abbild der göttlichen Vollkommen-

[1] Ib. : Est solum in potentia. I 45, 2 ; I 66, 1 ad 3.
[2] Met. VII, lect. 2, n. 1292 : Cum de se sit potentia tantum.
[3] C. G. I 17.
[4] Verit. 3, 5.
[5] Q. disp. de Anima, a. 12 ad 12 ; I 76, 1.
[6] Matière et forme (Paris 1892) 158 s.
[7] Ib. sect. 4, n. 6.
[8] Ib. n. 9 ss.
[9] Ib. n. 13 ss.
[10] Ib. n. 13.
[11] Ib. sect. 4, n. 13 : Materia ... non est omnino nihil, alias generatio fieret ex nihilo ; est ergo entitas actualis et existens.
[12] Ib.

heit [1], ja sogar das unerzeugte und unzerstörbare Subjekt alles Werdens ist [2], muß sie aktuell sein, muß sie in sich, unabhängig von der forma substantialis, wenngleich zu ihr hingeordnet, eine eigene aktuelle Wesenheit und Existenz, die zwar real dasselbe sind, besitzen. Daß all diese Argumente, wie die Aristoteliker behaupten, nur die reale Potenz der Urmaterie beweisen, bestreitet Suárez formell [3]; denn für ihn ist die Materie ein ens simplex und die Form ist für sich ebenfalls ein ens simplex, die in sich auch eigene Essenz und Existenz besitzt [4]. So haben wir die beiden aktuell unvollständigen Bestandteile, aus denen das Compositum, das Erzeugte entstehen soll. Freilich spricht auch Suárez von einer Potenz, nämlich einer objektiven Potenz der aktiven materia prima zur Aufnahme der forma substantialis [5]. Aber diese Potenz ist bei Suárez nur eine *logische;* denn nie gibt er eine real-passive Potenz zu [6]. So ergibt sich als Resultat: *Das ganze substantielle Neuwesen* entsteht bei Suárez nur *aus bereits aktuellen Bestandteilen!*

Damit stehen wir wieder vor jener furchtbaren Frage der vorsokratischen Philosophie, die Aristoteles mit der Annahme des realpotentiellen Seins gelöst zu haben glaubte. Mit anderen Worten, der alte eleatische Satz tritt notwendig in Kraft: Es gibt überhaupt *kein Werden* und damit keine Vielheit der Dinge; denn aus Nichts wird Nichts und aus Aktuellem wird auch nichts Neues, weil es schon war. Schon Thomas hat den Anhängern der aktuellen Materie in diesem Sinne ins Gewissen gesprochen [7]. Von Suárez hat Mahieu jedenfalls mit Recht gesagt, er habe den aristotelisch-thomistischen Begriff des potentiellen Seins nicht erfaßt [8].

[1] Ib. sect. 2, n. 9: Sed non potest intelligi perfectio sine actualitate aliqua. Nach Thomas ist auch die reale Potenz eine gewisse Vollkommenheit. Vgl. de Malo, 2, 2.

[2] Ib. sect. 5, n. 9; n. 13; n. 17.

[3] Ib. sect. 4, n. 10. Dennoch soll seine Ansicht mit Aristoteles übereinstimmen: sect. 5, n. 13.

[4] Ib. sect. 4, n. 9: Materia essentialiter est entitas simplex sicut et forma et ex utraque consurgit compositum. Sect. 5, n. 13: Materiam per se esse ens, das soll auch Aristoteles gelehrt haben.

[5] Ib. n. 14.

[6] Ib. sect. 4, n. 13; sect. 13, n. 8 ss. Suárez hat das ens realiter potentiale mit dem ens logice potentiale, wie wir früher sagten, verwechselt, wie auch sect. 5, n. 17 beweist.

[7] I 76, 4.

[8] A. a. O. 282, Anm. 2: «Il n'a pas saisi la vraie notion aristotélicienne et thomiste de la puissance.»

2. Unmittelbar im Anschlusse an das Gesagte möchten wir ein Bedenken gegen die aktuelle Materia prima vorbringen, das eng mit dem Vorigen zusammenhängt.

Aus dem frühmittelalterlichen sog. Ultrarealismus ging der Monismus deshalb hervor, weil sich seine Anhänger die Natur der Universalbegriffe als physisch-aktuell-allgemeine in den Einzeldingen vorstellten. Meine Bedenken fasse ich nun in die Frage zusammen: Wenn dieselbe unerzeugte und unveränderliche Materia prima als aktuell-subsistierendes Prinzip physisch aktuell mit eigener aktueller Wesenheit und Existenz in allen körperlichen Substanzen gemeinsam existiert, liegt dann die Gefahr eines *partiellen Monismus* nicht vor? Man sage nicht, daß dieselbe Gefahr auch der rein potentiellen Materia prima drohe. Mitnichten! Die rein real-potentielle Urmaterie ist als solche überhaupt noch nicht Substanz, sondern nur insofern sie es durch Aktuierung im Compositum werden kann.

3. *Jede irgendwie aktuelle Materia prima verunmöglicht eine einheitliche Substanz aus Materie und Form und damit ein substantielles Werden.*

Mit diesem Satze möchten wir dem ganzen Probleme noch etwas tiefer auf den Grund gehen.

Die platonische Auffassung von der aktuellen Materia prima mit all ihren verschiedenen Schattierungen bedeutete dem Aristotelismus gegenüber eine Umwälzung schon in der *Terminologie*. Nicht bloß bei dem späteren Thomas[1], sondern schon beim Stagiriten selbst gab die forma substantialis als «erster Akt», πρώτη ἐντελέχεια, der rein potentiellen Materia prima das erste aktuelle Sein und damit das «Sein schlechterdings» (esse simpliciter) oder das «primum esse». Gerade damit war die forma substantialis wirklich «substantialis», weil sie erst entitativ eine wirkliche Substanz konstituierte, während die Materie für sich und die Form für sich nur im Hinblick auf das Compositum, in welchem sie aktuelle Mitprinzipien werden konnten, Substanzen genannt wurden. Mit der Annahme der aktuellen Materie fiel diese ganze Terminologie.

Sachlich aber wuchsen damit auch die Schwierigkeiten für eine substantielle Einheit von Materie und Form. Und die Anhänger haben diese Schwierigkeit wohl gefühlt. War die Materia prima schon in

[1] Vgl. I 76, 4; C. G. II 71; Q. disp. de Anima, a. 9; Spir. Creat. a. 3.

sich etwas Physisch-Aktuelles, und zwar Substantielles — das gaben alle zu —, wie dann zwei aktuelle Substanzen im Compositum zu einer *einzigen* einheitlichen Substanz vereinen ? Die einzige Rettung, um Materie und Form dennoch zu einer dritten einheitlichen Substanz zusammenzubringen, schien in der Annahme aktuell-inkompletter Substanzen zu liegen. Materie und Form sind physisch-aktuell unvollkommene Substanzen, die zueinander hingeordnet und daher voneinander abhängig die eine *einheitliche* spezifische Substanz konstituieren. So soll aus zwei aktuell physischen Teilsubstanzen eine unio per se dennoch möglich werden. Wir halten diese Voraussetzung für unhaltbar und nutzlos zugleich, mit anderen Worten, wir halten dafür, daß es aktuell-physisch-inkomplette Substanzen als solche nicht gibt und daß es eine unio per se zwischen aktuellen Substanzen, gleichviel welcher Art sie sein mögen, überhaupt nie gibt.

1. Eine aktuell-inkomplette Substanz in der physischen Ordnung scheint uns schon dem Begriffe der *Substanz* zu widersprechen. Nach Suárez und übrigens auch den anderen soll die Materia prima in sich physisch-aktuelles substantielles Sein besitzen, das aber zugleich noch von der spezifischen Form abhängig sein soll. Ist das möglich ? Gewiß, auch wir reden von unvollkommenen Substanzen, sogar in einem doppelten Sinne : der Subsistenz und Art nach (ratione substantialitatis et ratione speciei). Aber diese verhalten sich überall zueinander wie Potenz und Akt und nicht wie Akt und Akt. Auf dem « Substantiell-*Aktuellen* » liegt also der Schwerpunkt. Die Menschenseele ist allerdings eine aktuell-inkomplette Substanz ratione speciei. Aber ihrem « substare » nach, also ratione substantiae, ist sie eine substantia completa. Nun die Frage : kann in der aktuellen Materia prima, die das aktuell-physische « substare » schon in sich hat, sogar mit eigener physischer Wesenheit und Existenz, die nie untergeht und sich nie verändert im Wandel der Formen, dasselbe « substare » derselben Urmaterie noch von wechselnden formae substantiales abhängen ? [1] Wenn nicht, dann

[1] Von der Materia prima sagt Suárez, ib. sect. 3, n. 18 : Nam materia prima rerum generabilium . . . essentialiter est constituta in aliqua ultima specie materiae, quam retinet sub omni forma, nec variare illam potest. Und wieder sect. 4, n. 9 : Materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae. Ib. n. 13 : Materia prima etiam habet in se et per se . . . actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma.

ist die aktuell-physische Materia prima nicht eine inkomplette Substanz, sondern eine completa ratione substantialitatis. Es wäre in der Tat merkwürdig, wie dieselbe Materia prima dasselbe physische « substare » zugleich in sich haben und nicht in sich haben, d. h. von der Form abhängig besitzen könnte. Hier gilt von dem unteilbaren Begriff der Substanz, daß er kein « magis » und « minus » kennt. Ganz unrichtig ist es unserer Ansicht nach auch, wenn die Anhänger der aktuellen Materie dieser eine inkomplette aktuelle Existenz zuerteilen. Die Existenz tritt, wie Gredt richtig sagt [1], erst als letzte Realität an das im Werden vollentwickelte Ganzding heran und gibt als die eine unteilbare Realität zuerst dem Ganzen und in dem Ganzen den Teilen außerursächliches, selbständiges aktuelles Sein. Der ganze Werdeprozeß der Naturdinge spricht für diese aristotelische Auffassung.

2. Mag man nun die Urmaterie als vollkommene oder unvollkommene aktuelle Substanz fassen, in jedem der beiden Fälle ist sie ein unüberwindliches Hindernis für eine einheitliche Substanz aus Materie und Form, für eine *unio per se* im Compositum und damit wieder für das *substantielle Werden* überhaupt; denn wenn nicht eine aktuelle Neusubstanz aus Aktuell-Nichtgewesenem entsteht, gibt es eben kein substantielles Werden, keine Erzeugung und keinen Untergang. Wie soll man zwei aktuelle Substanzen in eine neue einheitliche einzige Substanz vereinen? Jeder Akt ist als solcher Prinzip der Einheit, und da es sich hier, wie die Gegner zugeben [2], um substantiell-aktuelles Sein handelt, muß der Akt der Materia prima als Prinzip der Einheit schon die Materia prima für sich zu einer einheitlichen Substanz konstituieren, zu der dann die Substantialform als neuer zweiter Akt hinzutritt, um aus beiden erst das dritte einheitliche « Neusein » zu gestalten. Suárez erwähnt die Schwierigkeit [3]. Aber, meint er, aus zwei inkompletten Substanzen, von denen die eine zur anderen hingeordnet wäre, könnte ein unum per se zustande kommen. Allein auch zwei inkomplette aktuelle Substanzen bleiben im Compositum immer zwei substantiell verschiedene Akte und folglich zwei verschiedene substantielle Einheiten, die, weil sie zwei sind, nie eine sein können, also nie aktuell eines, nie eine unio per se konstituieren können. So

[1] Elementa philos. arist.-thom. I (Friburgi Br. [7]1937) 219 s.

[2] Suárez, ib. sect. 4, n. 4.

[3] Ib. sect. 5, n. 17. Daselbst scheint er wiederum das Potentielle als ein Nichts dem Aktuellen gegenüberzustellen.

scheint der Altmeister von Stagira unwiderleglich recht zu behalten, wenn er sagt : Es ist unmöglich, daß, was aktuell zwei ist, aktuell eines wird [1]. Auch da hat ihn Thomas mit dem Satze : « ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter » [2] einzig richtig interpretiert.

Von der Annahme der Materia prima als reiner Potenz hängt somit die Möglichkeit und Wirklichkeit des *substantiellen Werdens* und damit der substantiellen *Vielheit* der Dinge und damit die Möglichkeit der *menschlichen Wissenschaft* selbst ab. Nur die bis zu Ende gedachte Akt-Potenzlehre vermag auch diese Frage im bejahenden Sinne zu lösen.

[1] Met. VI 13, 1039 a 4 s. (II 553, 44).
[2] Spir. Creat. a. 3 ; Q. disp. de Anima, a. 11 ; C. G. II 56 ; I 76, 4 ad 4.

§ 12

Das thomistische Individuationsprinzip

Eng, weil unmittelbar verbunden mit der vorigen Frage von der potentiellen Materia prima ist das Problem vom thomistischen Individuationsprinzip. Wir berühren damit eine alte Streitfrage, die vor einigen Jahren, und zwar im Anschlusse an die Akt-Potenzlehre, neu entbrannte [1]. Aus dem Umstande, daß hierüber selbst nicht alle Thomisten immer eine völlig einheitliche Stellung bezogen haben, hat man begreiflicherweise viel Kapital geschlagen [2]. Doch ist auch in dieser Frage seit Leo XIII. eine mächtige Wandlung zugunsten des strengeren Thomismus eingetreten.

Für die Körperwesen hat Thomas, wie wir glauben, im engen Anschluß an Aristoteles, die *Materia prima in ihrer transzendentalen Hinordnung zum neu entstehenden räumlich-zeitlich bestimmten Individuum* bezeichnet. Das ist die berühmte « Materia quantitate signata » als Individuationsprinzip.

Wir werden eine kurze historische Skizze über die Entwicklung der strittigen Frage vorausschicken [3] und sodann Begriff und Begründung des thomistischen Individuationsprinzips erläutern.

I. Geschichtliches

Von Aristoteles bis zum 13. Jahrhundert

Wie die Überschrift andeutet, schreiben wir hier nicht « die Geschichte » des Individuationsprinzips. Diese kann jetzt überhaupt noch nicht geschrieben werden, weil die nötigen Vorarbeiten noch

[1] Vgl. L. Fuetscher, Akt und Potenz (Innsbruck 1933) 203-243.

[2] Zu unserer Frage vgl. M. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1 (1886) 40-112, 176-195, 309-340, 466-524.

[3] Dazu vgl. J. Assenmacher, Die Geschichte des Individuationsprinzips (Forschungen z. Gesch. d. Philosophie u. d. Pädagogik I, Leipzig 1926).

fehlen. Was wir hier im Auge haben, ist eine kurze, sehr skizzenhafte Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Problems in seinen Hauptzügen bis Thomas und über ihn hinaus bis Suárez, der als offener Gegner der thomistischen Lösung entgegentrat und sie am schärfsten bekämpfte.

Wir werden also die *modernen Scholastiker* und ihre vielfach verschiedenen Stellungen beiseite lassen. Erwähnt sei nur, daß unter ihnen neben anderen, nach dem Vorgange eines Johannes a S. Thoma O. P., der einen eminenten Einfluß ausübte, neben Kardinal Cajetan M. Glossner, Jos. Gredt O. S. B., Virgil Grimmich O. S. B., Kardinal Lorenzelli und Mercier, De Maria S. J., Tilmann Pesch S. J., A. Goudin O. P., Zigliara O. P. und González O. P. zu den führenden Verteidigern der Lehre des hl. Thomas gehören. Interessant mag es sein, hier noch beizufügen, daß von den Unsrigen jene Philosophen der thomistischen Lösung am entschiedensten zustimmen, die am meisten Sympathien für die Naturwissenschaften hegen oder hegten. So zieht Tilmann Pesch S. J. in seinen « Großen Welträtseln » überhaupt nur die thomistische Lösung des Individuationsprinzips heran [1].

Wie die Entwicklung der meisten großen philosophischen Probleme, läuft auch der wissenschaftliche Werdegang unserer Frage auf den großen Stagiriten, auf *Aristoteles* zurück. Seine scheinbar fast bedeutungslosen Andeutungen über das Individuationsprinzip haben für die spätere Weiterentwicklung ungeahnte Bedeutung gehabt.

Überall, wo er die Frage berührt, geschieht es im Anschluß an das Problem der *Einheit und Vielheit der Dinge*. Mit Recht, denn die Individuation besteht in einer unteilbaren und unmitteilbaren Einheit, im « Dieswassein », und schafft eine Vielheit der Individuen. Im Anschluß an diesen Gedanken macht er wertvolle, manchen sogar unbekannte Andeutungen über die Individuation sowohl der geistigen als der materiellen Gegenstände.

a) In den *geistigen* Gegenständen : In einer längeren Auseinandersetzung des 6. Kapitels im 7. Buche der Metaphysik [2] stellt er die Frage von der Ursache (αἴτιον) der Einheit überhaupt : der akzidentellen und wesentlichen, der körperlichen und unkörperlichen, der metaphysischen und physischen, also auch der individuellen ; denn er spricht

[1] Die großen Welträtsel (Freiburg Br. [3]1907) 564 f.
[2] Met. VII 6, 1045 a 7 ss. (II 562, 41 ss.).

ausdrücklich auch von dem τὸ τόδε, dem « Diesessein »[1], von « sinnlichen » Materien[2] und der « letzten » Materie (ἡ ἐσχάτη ὕλη)[3]. Hier fällt er nun die für uns wichtige Entscheidung : bei all jenen Gegenständen, die gar keine Materie, weder eine allgemeine noch eine physische besitzen, also in keiner Weise aus Materie und Form zusammengesetzt sind, kann man unmöglich nach einer Ursache ihrer Einheit fragen ; denn sie sind *in sich* ohne weiteres jedes ein Einheitliches[4]. Somit gilt der Grundsatz, und Aristoteles spricht ihn klar aus : Alles, *was keine Materie besitzt*, alles das ist *schlechterdings etwas Einheitliches*[5]. Bei den geistigen Gegenständen liegt also der Grund ihrer Einheit in ihrer Einfachheit. Hier liegt offenbar für Thomas die aristotelische Vorlage für sein Individuationsprinzip in den geistigen Substanzen[6].

b) Für die *materiellen* Gegenstände gibt schon der Stagirite eine völlig andere Lösung des Individuationsprinzips. Da die körperlichen Wesen aus Materie und Form, und daher aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind, kann man neben der Wirkursache nach einer Ursache ihrer Einheit fragen[7], wenngleich Materie und Form ein Einheitliches ausmachen. Und hier bezeichnet er an mehreren Stellen klar und entschieden die *Materie* als Ursache des körperlichen Individuums. Der Grund und die Ursache, warum die Menschen, trotz der Einheit ihrer Natur, in die Vielheit der Individuen, wie Sokrates eines ist, zerfallen, liegt in der Materie[8]. Männliches und Weibliches unterscheiden sich nicht ihrer Natur — Art — nach, wohl aber der Materie und dem Leibe nach : ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σῶματι[9]. Was Kallias zu einem Vollindividuum (ἔσχατον ἄτομον) macht, dafür liegt die Ursache in der Materie[10].

Klare Stellung bezieht Aristoteles zu unserem Probleme auch in De Caelo I, c. 9[11]. In allen sinnfälligen Dingen der Natur und Kunst

[1] Ib. 1045 b 2 (563, 25).
[2] Ib. 1045 a 34 (563, 21).
[3] Ib. 1045 b 18 (563, 42).
[4] Ib. 1045 b 1 (563, 23 s.) : εὐθὺς ὅπερ ἕν τι ἐστιν ἕκαστον.
[5] Ib. 1045 b 23 (563, 47 s.) : ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι.
[6] Vgl. Thomas, Met. VIII, lect. 5, n. 1762 ss.
[7] Met. VII 6, 1045 a 30 s. (II 563, 16).
[8] Met. XI 8, 1074 a 33-35 (II 608, 22-24).
[9] Met. IX 9, 1058 b 21-23 (II 583, 50-52).
[10] Ib. 1058 b 10 s. (II 583, 37 s.).
[11] De Caelo I 9, 277 b 27 ss. (II 380, 43 ss.).

muß man wohl unterscheiden zwischen der Form des Dinges an sich und der Form, insofern sie mit der Materie vermischt ist [1]. So ist ein Unterschied zwischen « diesem Himmel » und dem Himmel schlechterdings ; denn dieses ist die Art und Form, jenes die Form oder Wesenheit in der Materie, durch die die Wesenheit bis ins Unendliche vervielfältigt werden kann in ein und derselben Art [2]. So hängt also nach dem Stagiriten die individuelle *Vervielfältigung* derselben Species von der bestimmten Materie ab. So hat später auch Alexander von Hales jenes 9. Kapitel interpretiert [3]. Nicht anders interpretierte es Thomas von Aquin, wobei er unter « Materia signata » schon hier gar nichts weiteres versteht als die sinnliche Materie, insofern sie eo ipso eine bestimmte Quantität besitzt [4]. Hätten gewisse spätere Thomisten die Lehre des Aquinaten genau so gefaßt, dann hätten sie keinen Dualismus in das thomistische Individuationsprinzip hineingetragen.

Klassische Bedeutung für unsere Frage erhielt jene Stelle in Metaph. IV, c. 6, wo Aristoteles *vier Einheiten* einander gegenüberstellt : jene des Individuums, der Gattung, der Art und der Proportion. Während die Einheit der Gattung in derselben Aussageweise, jene der Art in derselben Definition begründet ist, liegt die Ursache der Individualeinheit in derselben *numerischen* Materie : ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία. Dementsprechend, sagt Aristoteles, haben wir dann auch eine Vielheit von Gattungen, Arten und Individuen, je nach verschiedenen Aussageweisen, Definitionen und numerisch verschiedenen Materien [5]. Auch auf diese klassische Stelle des Stagiriten hat sich später Thomas in seiner Theorie über das körperliche Individuationsprinzip berufen : « Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum. » [6]

Später war es Manlius *Boethius* († 525), der dem ersten christlichen Mittelalter die obige aristotelische Auffassung über das Individuationsprinzip vermittelte. Wie häufig über andere Fragen, z. B.

[1] Ib. 277 b 31-33 (380, 47-50).
[2] Ib. 278 a 12-14 (381, 10-14).
[3] Summa theologica I, p. 2, inquis. 1, q. 2, c. 1 (Quaracchi 1924) n. 337.
[4] De Caelo I, lect. 19, n. 4 ss.
[5] Met. IV 6, 1016 b 31-35 (II 520, 30-34).
[6] Met. V, lect. 8, n. 876.

die Realdistinctio, äußert er sich auch über unser Problem dunkel und verschleiert. Übrigens hat gerade er die beiden verwandten, aber nicht identischen Fragen von der Realdistinctio und dem Individualprinzip zu eng miteinander verquickt [1]. Seine Formel von dem « quod est » und « esse » der Dinge ist bekannt. Was er uns anfangs seines Traktates « De Trinitate » vor allem erklären will, ist das « quod est » [2]. Was er darunter versteht, das ist nichts anderes als das « Suppositum », also die vollkommene Einzelsubstanz oder das Individuum. Damit sind wir bei der Frage, die uns hier interessiert, angelangt.

Boethius will daselbst vor allem die Frage erörtern, wie die « Form » zum Individuum sich verhalte, sowohl in Gott als auch in der Kreatur. Die Resultate seiner Erwägungen sind die folgenden :

a) In *Gott* ist die Substanz *nur Form* ohne Materie. Deshalb ist er eo ipso ein vollkommenes « quod est » oder Individuum : « Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est et id quod est » [3], d. h. Individuum ohne Teilsubstanzen — hoc et hoc — und ohne Subjekt von Akzidenzien zu sein [4]. Der Grund — von einer Ursache kann natürlich hier nicht die Rede sein — liegt somit in seiner absolut materienlosen und daher einfachen, in sich subsistierenden Form.

b) In den aus Materie und Form bestehenden *Naturdingen* verhält sich die Sache ganz anders. Da kann die Form nicht für sich allein subsistieren ; denn dazu bedarf sie der Materie [5], und das Ganze oder Suppositum muß aus Teilen bestehen, die für sich nicht schon eine Vollsubstanz oder « quod est » wären [6]. Auch die Ursache, warum solche Naturdinge Träger ganz bestimmter Akzidenzien sind, liegt in der Materie, welcher die Form unterworfen ist [7].

Nach Boethius liegt somit in den Naturdingen die Ursache der

[1] Vgl. oben S. 513-516.

[2] De Trinit. c. 2 (P. L. 64, 1250).

[3] Ib. (1250, B).

[4] Ib. (1250 D) : Forma vero, quae est sine materia, non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae.

[5] Ib. B.

[6] Ib. C : Reliqua enim (praeter Deum) non sunt id quod sunt : unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, i. e. ex partibus suis ; et est hoc atque hoc, i. e. partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter.

[7] Ib. D : Nam quod caeterae formae subiectae accidentibus sint ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est.

Individualisation, sowohl der Form als der Teile und des Ganzen und der Akzidenzien, in der Materie. So hat auch Thomas von Aquin den dunklen Römer interpretiert [1]. Übrigens hatte Boethius die Rolle der Materie als der « Vervielfältigerin » des körperlich individuellen Seins schon anderwärts betont [2].

Den Gedankengängen des Boethius folgte im Mittelalter, viel später allerdings, *Gilbertus Porretanus* († 1154) in seinem Kommentare zu Boethius De Trinitate [3]. Dunkel ist auch er in all seinen Ausführungen. Doch wird er insofern verständlicher, als er in unserer Frage für den Ausdruck Individualisation den Terminus « concretio » gebraucht. Auch bei ihm ist Gott, weil er Form ohne Materie ist, das vollkommene Sein, die vollkommenste Subsistenz, weil in ihm das « quod est » und « quo est » nicht real verschieden sind [4]. Auch will er in den kreatürlichen Dingen Gott als schöpferische Wirkursache von der Ursache der Individualisierung genau unterscheiden [5]. Das aber, was in den materiellen Dingen das Konkretsein (concretio) gibt, ist die Materie, die auch die Aufnahme bestimmter Akzidenzien in einem Subjekte bestimmt [6].

Man wird in der ersten Periode der Scholastik außer den Genannten wohl wenige Scholastiker finden, die bezüglich des Individuationsprinzips aristotelische Wege wandelten. Den meisten kam die Wichtigkeit des Problems wohl kaum zum Bewußtsein, ja sie dachten überhaupt nicht an die Frage [7]. Andere haben vielleicht, dem herrschenden Zeitgeiste entsprechend, mehr der platonischen Einstellung, die wir im Folgenden genauer bestimmen werden, gehuldigt.

[1] In Boeth. de Trinit., q. 4, a. 2.

[2] De unitate et uno (P. L. 63, 1075) : Ideo materia eget unitate ad uniendum se et de natura sua habet multiplicari, dividi et spargi.

[3] Commentaria in lib. de Trinit. (P. L. 64, 1256 ss.).

[4] Ib. 1266 C : Similiter formarum alia nullius materiae, et ideo simplex, ut opificis essentia, qua ipse vere est. Neque enim ipsa ex multis essentiis constat neque illi in opifice adsunt aliqua, quorum opifex, vel ipsa esse, vel dici possint aliqua ratione materia.

[5] Ib. 1267 A ; 1269 D.

[6] Ib. 1267 B : Quae enim concretione non simplicia sunt, videlicet corpora, in motu sunt ... unde unumquodque eorum aliquid est materia. Vgl. 1269 C ; 1274 A.

[7] Das scheint auch bei Hugo von St. Victor, De Sacramentis christianae fidei I, p. 5, c. 7 u. 12 (P. L. 176, 249 u. 251) und Richard von S. Victor, De Trinit. IV, c. 24 (P. L. 196, 946) der Fall gewesen zu sein. Sie reden nur von der Individuation und Singularität, aber nicht vom Grunde derselben.

Weit mehr bewußtes Interesse für die Frage, und zwar für ihre aristotelische Lösung, besaß die *arabische Philosophie*. Wir reden zuerst von *Avicenna* (980-1037), dem Größten der aristotelischen Schule. Zwar hat ihn Suárez, wenngleich schüchtern, zu den « Formanhängern », also Anti-Aristotelikern gerechnet [1]. Aber zweifelsohne mit Unrecht. Eisler [2], Prantl und Überweg-Geyer [3] rechnen ihn richtig zu den Aristotelikern. Die Worte : « Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae » [4] bestätigen das. Den ausführlichsten Bericht über Avicennas Stellung hat uns M. Horten, der Urheber der arabisch-deutschen Übersetzung Ibn Sînas, erstattet. Im genauen Anschlusse an Aristoteles und seinen Vorgänger *Alfarabi* († 950) hat Avicenna unterschieden zwischen den geistigen und körperlichen Substanzen. Die reinen Geister sind in sich einfache subsistierende Formen, haben also den Grund ihrer Individuation in ihrer Substanz selbst. Sie sind jede für sich eine individuelle Species. Dagegen haben alle körperlichen Substanzen die Ursache der Individuation in der Materie, welche mit ihrer räumlichen Ausdehnung die Art in Individuen teilt [5]. Auch die menschliche Seele wird vom Körper individualisiert [6]. *Averroes* († 1198), der Größte der abendländisch-arabischen Philosophie, verlegte das Individuationsprinzip ebenfalls in die Materie [7], aber mit einer argen Übertreibung, die seine monistische Tendenz charakterisiert. Für ihn ist die Materie überhaupt einziger Grund der Individuation, sodaß die rein geistigen Wesen, selbst Gott, überhaupt keine Individualsubstanzen wären [8]. Diesen Irrtum hat man später einfältigerweise sogar Thomas von Aquin in die Schuhe geschoben ! In den Bahnen des Averroes wandelte später der lateinische Averroismus des *Siger von Brabant* († 1282) und *Petrus von Abano* († 1315) [9].

Ich glaube nicht, daß der Jude *Moses Maimonides* (1135-1204), bekannt als begeisterter Aristoteliker, bewußt zu unserer Frage Stellung

[1] Disputat. metaph., disp. 5, sect. 4, n. 1.
[2] Wörterbuch der philos. Begriffe I (Berlin [4]1927) 732-734 : « Individuation ».
[3] Die patrist. u. scholast. Philosophie (Berlin [11]1928) 307-309.
[4] In Met. XI 1.
[5] Vgl. M. Horten, Die Metaphysik Avicennas (Halle 1907) 303 ff., 284 ff. ; Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift : Die Widerlegung des Gazali (Bonn 1913), Vorwort, xii.
[6] Horten, Die Metaphysik Avicennas, 301.
[7] Horten, Die Hauptlehren des Averroes, 30, 274-276.
[8] A. a. O., Vorwort, xii.
[9] Vgl. J. Assenmacher, a. a. O. 29-30.

bezogen hat. Dennoch dürfte seine These: die Ursache des gewaltigen individuellen Unterschiedes der verschiedenen Menschen auf moralischem Gebiete liege im Temperament, in der Materie und den Akzidenzien, die zur Artform erst hinzutreten, auf aristotelische Gedankengänge hinweisen [1]. Von *Ibn Gebirol* — auch ein Jude —, den die Scholastiker Avicebron nannten, wird später noch die Rede sein.

13. Jahrhundert

Erst dem großen 13. Jahrhundert war es vorbehalten, eigentlich allgemein bewußte Stellung zu unserem Probleme zu beziehen. Und wenn die Mannigfaltigkeit der Meinungen als Interessebeweis gelten darf, hat das 13. Jahrhundert das Seinige getan. Freilich sind die zeitgenössischen Berichte über jene Meinungsverschiedenheit oft ungenau, verworren und die Angaben über die Urheber und Anhänger der Meinungen sehr unbestimmt. Was zusammengehört, wird getrennt, und was getrennt werden sollte, wird verbunden. So widmete beispielsweise Duns Scotus († 1308) in seinem sicher echten Opus Oxoniense sieben Quästionen nur der Kritik irriger Ansichten über das Individuationsprinzip [2]. Dabei zerlegt er die aristotelische Ansicht von der Materia signata quantitate in zwei getrennt verschiedene Auffassungen: die eine, deren Verfechter die Ursache der Individuation in die Materie, die andere, deren Anhänger sie in die Quantität, also in ein Akzidens verlegen [3]. Die zweite Ansicht sollen Boethius, Damascenus und Avicenna vertreten haben [4]. Wir müssen also notgedrungen unseren Bericht, wo immer möglich, den Originalwerken der verschiedenen Scholastiker selbst entnehmen, wobei wir nur Hauptpositionen ins Auge fassen.

1. Über eine Ansicht hat uns Scotus referiert, wo wir ihm Glauben schenken können, da es sich offenbar um einen zeitgenössischen Mitbruder des Doctor Subtilis handelt, der Vertreter dieser Ansicht war. Nach dem Berichte des Scotus soll ein gewisser *Frater Adam* schon

[1] Liber Ductor Perplexorum II, c. 40 (Basileae 1629) 304: Propter magnam autem varietatem compositionis istius speciei ... maxima quoque inter individua eius est differentia, ita ut nequeant vel duo inveniri homines, qui eisdem moribus sint praediti ... Causa huius diversitatis est temperamenti, materiae et accidentium, quae formam sequuntur, diversitas.

[2] Opus Oxon. II, d. 3, q. 1-7.

[3] Vgl. ib. q. 4 s.

[4] Ib. q. 4.

damals den Standpunkt der späteren ockhamistischen *Singularisten* vertreten haben, d. h. die These: Es gibt in der Dingwelt nur « Singularia », nur Einzeldinge und folglich ist jede materielle Substanz aus sich individuell: « materialis substantia ex se est singularis ». Man braucht also gar nicht nach einem besonderen Grund der Individuation zu fragen [1]. Scharfsinnig begegnet Scotus dieser Ansicht mit der Bemerkung: Wenn die Natur im Singulären nicht irgendwie allgemein ist, sondern nur singulär, dann gibt es überhaupt kein real begründetes Universale und dann ist es um die Wissenschaft geschehen [2].

2. Gleich schon hier sei auch die Ansicht jener erwähnt, welche den Grund der Individuation in die Existenz verlegten und die wir deshalb *Existentialisten* nennen. Bei den modernen Empiristen ist diese Lösung bekannt. John Locke († 1704) hat sie bekanntlich zur seinigen gemacht, indem er sagt: « Das Dasein selbst, welches einem Dinge für eine besondere Zeit und Raumstelle bestimmt wird, indem diese zwei Dingen derselben Art nicht zugeteilt werden können », sei das Individuationsprinzip [3]. Aber schon Franz Suárez († 1617) bekämpft Existentialisten und vor ihm Duns Scotus, sodaß es solche bereits im 13. Jahrhundert gegeben haben muß. Suárez hielt diese Ansicht in seiner Zeit für abgetan: « ab omnibus reicitur ut omnino falsa » [4]. Duns Scotus bekämpft sie teilweise mit Argumenten, die nur für ihn gelten, stellt aber doch mit vollem Rechte die Gegenfrage: Wenn die Existenz die Individuation bewirkt, woher hat sie dann selber ihre eigene Individualität? « eadem quaestio est de existentia, quo et unde contrahitur, ut sit haec, quae est » [5]. Beigefügt sei hier nur noch, daß zwischen der Existenztheorie der modernen Empiristen und der früheren Scholastiker ein klaffender Unterschied besteht. Locke und die Seinigen reden nur von einer « Existenz » im rein phänomenalistischen Sinne, d. h. ohne Dingnaturen, bloß in der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt.

3. Von allen Theorien des 13. Jahrhunderts über das Individuationsprinzip hat wohl jene von *Heinrich von Gent* (1217-1293) in der

[1] Ib. q. 1.

[2] Ib. Scotus führt sieben Gründe gegen diese Ansicht an, wobei er seinem übertriebenen Realismus entsprechend an Stelle des Universale potentiale des Aristoteles ein Universale actuale in den Dingen zu begründen sucht.

[3] An essay concerning human understanding II, c. 27, § 3.

[4] Disputat. metaph., disp. 5, sect. 5, n. 2.

[5] Opus Oxon. II, d. 3, q. 3.

Folgezeit am wenigsten Anhänger gezählt. Er verlegt das Individuationsprinzip in eine *Doppelnegation*. Nach einer etwas boshaften Kritik über die Theorie des Thomas von Aquin, dessen Ansicht zum Teil von Bischof Stephan von Paris verurteilt worden sei und die überdies den Nachteil habe, daß sie für geistige und körperliche Dinge verschiedene Lösungen vorschlage [1], stellt er seine eigene These auf, die Allgemeingeltung besitzen soll. Es ist Heinrichs Verdienst, daß er klar und scharf zwischen der *Wirkursache* und dem *Individuationsprinzip* unterschied [2]. Das nun, was konstitutiv den letzten und eigentlichen Grund der Individuation ausmacht, ist nicht die realisierte Wesenheit des Dinges und daher weder die Form noch die Materie, sondern das liegt in der doppelten Negation: α) daß die Wesenheit nach *innen* ganz unteilbar ist, also jede Möglichkeit der Vervielfältigung und jedes Andersseins ausschließt, und β) daß sie nach *außen* jede Identität mit einem anderen ausschließt [3].

Viel später hat Suárez Heinrichs Ansicht treffend mit der Bemerkung abgelehnt, daß jene Doppelnegation doch etwas sehr Positives voraussetze [4]. Lange vorher hat Duns Scotus, der sechs Argumente gegen Heinrich ins Feld führt, prinzipiell jede bloß negative Lösung abgelehnt. Das Individuationsprinzip kann nur durch etwas « Positiv »-Innerliches, « per aliquid positivum intrinsecum » bestimmt werden, und er fügt durchschlagend bei: jene innere und äußere Unteilbarkeit, von der Heinrich redet, wäre faktisch eine eminente Vollkommenheit, also eine entitas, also etwas sehr Positives [5].

4. Anschließend wollen wir hier die eigene Stellung des Doctor Subtilis skizzieren. Tatsächlich steht ja *Scotus* auf der Schwelle zwischen

[1] Quodlib. II, q. 8: Unde et inter erroneos articulos nuper ab Episcopo Parisiensium damnatos est illa positio ... quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia. Das war eine thomistische These, die Stephan Tempier 1277 verurteilt hatte.

[2] Quodlib. V, q. 8, 16.

[3] Quodlib. V, q. 8, 16: Et est dicendum quod aliquid extra intentionem formae concomitans eius productionem vel per agens vel per materiam vel per utrumque. Quare cum super naturam rei factae concomitans ipsam ex sua productione non potest esse aliquid positivum et absolutum ... Oportet igitur, quod sit conditio negativa ... Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et ab extra omnem identitatem.

[4] Disputat. metaph., disp. 5, sect. 5, n. 8.

[5] Opus Oxon. II, d. 3, q. 2.

dem 13. und 14. Jahrhundert (1270-1308). Seine *Haecceitas* als Individuationsprinzip hat ihm Ruhm und scharfe Kritik eingetragen. Manche früheren Kritiker, wie Jeiler, Stöckl, Vacant, Pluzanski, meinten, das Wort sei nicht von Scotus selber, sondern von einem seiner Schüler. Das ist irrig, wie Mausbach, Erdmann, Prantl und Minges nachwiesen. Die Haecceitas ist von Scotus selbst. Der Ausdruck findet sich zwar nicht im Opus Oxoniense, wohl aber in den Reportata Parisiensia [1], in den Quaestiones in Metaphysicam subtilissimae [2], und in I Anal. Post. sogar viermal [3].

Was verstand Scotus unter seiner Haecceitas ? Allgemein können wir sie beschreiben als jene letzte Realität in der Stufenleiter der Formalitäten, welche der in sich indifferenten, gemeinsamen, spezifischen Dingnatur ihr « Diesessein », also die Individualität gibt. Zur Erklärung folgendes :

a) Infolge seines Formalismus ist bei Scotus die *spezifische Wesenheit* eines jeden real existierenden Dinges sowohl ihren quidditativen Teilen nach — Materie und Form — als auch als Ganzes *in sich indifferent* und daher in Potenz zu diesem oder jenem Individuum. Erst durch die Verbindung mit der Haecceitas wird sie « diese » oder « jene ». Die Haecceitas im existierenden Dinge ist also weder die Materie noch die Form, noch die aus Materie und Form bestehende Ganzwesenheit, sondern die *letzte Realität*, die hinzutritt und der dann die in sich indifferente Wesenheit ausschließlich angehört : « Et si quaeras, quae est ista entitas individualis, a quo sumitur differentia individualis ? Estne materia vel forma vel compositum ? Respondeo : omnis entitas quidditativa sive partialis sive totalis alicuius generis est de se indifferens ut entitas quidditativa ad hanc entitatem et illam ... ergo ista entitas (individualis) non est materia vel forma nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia vel forma vel quod est compositum. » [4]

b) Läßt sich das *Verhältnis zwischen spezifischer Natur und der*

[1] Report. Paris. II, d. 12, q. 5, n. 1, 8 ; 13, 14.

[2] Quaest. in Metaph. VII, d. 13 : Quia si nulla unitas realis naturae est minor haecceitate, nec unitas realis suppositi est minor.

[3] Anal. Post. I, q. 36. Dazu vgl. Überweg-Geyer, Die patrist. u. scholast. Philosophie (Berlin [11]1928) 512.

[4] Opus Oxon. II, d. 3, q. 6. Dazu Report. Paris. II, d. 12, q. 8 ; Opus Oxon. III, d. 22, q. unica.

« *Haecceitas* » näher bestimmen ? Jedenfalls ist zwischen beiden ein *Unterschied.* Aber was für ein Unterschied ? Daß ein Unterschied ist, bleibt außer Zweifel ; denn Materie und Form und die ganze aus ihnen bestehende spezifische Wesenheit bleiben in sich auch im Individuum der Seinsordnung nach früher als die « Haecceitas », die erst hinzutretend die spezifische Wesenheit diesem oder jenem Individuum einverleibt : « ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam » [1]. Scotus nennt den Unterschied zwischen spezifischer Natur und Haecceitas eine *distinctio formalis,* aber nicht realis. Das ist nach seinen Voraussetzungen durchaus richtig. Thomistisch gesprochen ist zwischen zwei verschiedenen Realitäten ein Realunterschied, also auch zwischen der scotistischen spezifischen Dingnatur und der « Realitas ». Nach Scotus und später nach Suárez gibt es eine Realdistinctio nur zwischen zwei trennbaren Realitäten, also zwischen « res » und « res », was bei der spezifischen Natur und Haecceitas nicht der Fall ist [2].

Weil die spezifische Wesenheit auch im Individuum in sich indifferent bleibt, hat man der scotistischen Lösung von jeher den Vorwurf gemacht, daß ihr Individuationsprinzip das *innere substantielle Sein* des Individuums nicht erfasse, mit anderen Worten, daß ihre « Haecceitas » nur etwas von außen Hinzugefügtes sei. Scotus selbst hätte das sicherlich nicht zugegeben [3].

Seine Problemlösung wurzelte in seiner Universalienlehre, wonach die Allgemeinwesenheiten in den Einzeldingen nicht bloß potentiell, sondern *aktuell* existieren. Es war eine Verwechslung des Universale metaphysicum actuale mit dem potentiale. Gegen diese Auffassung des Doctor Subtilis wird nachher Wilhelm Ockham schonungslos das Feuer des Kampfes eröffnen.

5. Von einer *parallelistischen* Einstellung zu unserem Probleme kann man bei *Roger Bacon* (1214-1294) reden. Aus der Fons vitae des Juden Ibn Gebirol (Avicebron, † 1080) schöpfend, legt er den Naturdingen eine Doppelreihe von Materien und Formen zugrunde, die von

[1] Opus Oxon. II, d. 3, q. 1.

[2] Ib. q. 6 : Non possunt istae duae realitates esse res et res.

[3] Was Scotus mit seiner « Haecceitas » in letzter Linie sagen wollte, ist bis auf die heutige Stunde unerklärt geblieben, wie die lange Auseinandersetzung von Assenmacher (a. a. O. 61-69) offenkundig beweist.

den gemeinsameren zu den weniger gemeinsamen herabsteigen [1] und in der *Vereinigung dieser Materie mit dieser Form* das Individuum konstituieren : « Et ideo principia propria ingredientia essentiam individui faciunt ipsum, ut haec anima et hoc corpus faciunt hunc hominem. » [2] Offenbar verwechselt Bacon die « Individuation » mit dem « Individuationsprinzip ». Er hätte die weitere Frage stellen müssen : Warum ist dieser Körper dieser Körper, diese Seele diese Seele und diese Einzelnatur diese Einzelnatur ? Er hat, wie sowohl Höver [3] als auch Clemens Bäumker [4] betonten, das metaphysische Problem gar nicht erfaßt. So war es denn freilich leicht zu behaupten, in der Suche nach einem Individuationsprinzip liege eine große Torheit : « stultitia magna » [5].

6. Von einer *augustinistischen* Lösung unseres Problems im 13. Jahrhundert zu reden, scheint besonders gewagt. Vorerst haben wir in diesem berühmten Jahrhundert keine Stellungnahme über das Individuationsprinzip, die auf Augustin selbst irgendwie zurückläuft. Der große Aurelius hat unseres Wissens zur Frage überhaupt weder direkt noch indirekt Stellung bezogen. Sodann geht aus unseren Ausführungen über Heinrich von Gent, Duns Scotus und Roger Bacon, die doch Augustinisten waren, klar hervor, daß die Augustinisten des 13. Jahrhunderts keineswegs eine eindeutig gleiche Lösung unserer Frage ins Auge gefaßt haben. Selbst die Behauptung Gilsons und der verdienstvollen Editores von Quaracchi [6], die Franziskanerschule habe das Individuationsprinzip übereinstimmend in die Materie und Form verlegt, enthält einen sehr problematischen Sinn, da nicht bloß Duns Scotus die Frage anders löste, sondern auch die vom Parallelismus beherrschte baconische Stellungnahme einen anderen Sinn hat als jene eines Alexander von Hales und Bonaventura.

Dennoch kann man vielleicht von einer augustinistischen Lösung in dem Sinne reden, als der Halensis und Bonaventura zwei ganz eminente Häupter des Augustinismus im 13. Jahrhundert waren und die erste Franziskanerschule durchgehend beherrschten.

[1] Vgl. H. Höver S. O. Cist., Roger Bacons Hylomorphismus (Limburg 1912) 60 f.

[2] Vgl. Cl. Bäumker, Roger Bacons Naturphilosophie (Münster 1916) 49.

[3] A. a. O. 175.

[4] A. a. O. 52.

[5] Vgl. Höver, a. a. O. 168 ; Bäumker, a. a. O. 47.

[6] Alexandri de Hales Summa theologica II (Quaracchi 1928), Prolegomena, xxxviii, n. 31.

Alexander von Hales († 1245) spricht unseres Wissens nie ausdrücklich vom « Principium individuationis », wohl aber vom Grunde, der das Individuum macht, im Gegensatze zu dem Allgemeinen, dem Universale. Bisher hat man Alexander zu jenen gerechnet, die das Prinzip der Individuation in den körperlichen Dingen in die Materie und Form verlegten [1]. Die Frage soll genauer geprüft werden, wobei wir eine gewisse schwankende Unsicherheit, welche Alexander überhaupt eigen ist, auch hier feststellen müssen. In einem Punkte geht Alexander mit Thomas und seiner Schule sicher durchaus einig : der Grund der Individuation kann bei den geistigen und körperlichen Individualwesen nicht derselbe sein, wie später Suarez gemeint hat.

a) In *Gott* und den *Engeln* liegt der Grund ihrer Persönlichkeit und Individualität in etwas ganz anderem als in der Materie oder in bestimmten Akzidenzien. Freilich hat Aristoteles die Ursache der Individualität in die Materie und die Akzidenzien verlegt. Aber dabei redete er nur als Naturphilosoph, d. h. über Dinge, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Alexander bestreitet diese aristotelische Ansicht nicht. Er bemerkt aber dazu, daß Gott nicht aus Materie und Form bestehe und daß es folgerichtig noch ein höheres Individualprinzip geben müsse, die *Unzuteilbarkeit* (incommunicabilitas), die in Gott die Personen nach ihren persönlichen Eigenheiten scheidet [2]. Die gleiche Unzuteilbarkeit bildet auch den Grund der Persönlichkeit im Engel [3], wenngleich nicht in dem gleichen Sinne wie in Gott, sondern nach der qualitativ verschiedenen Engelnatur in jeder Engelperson [4]. Der Menschenseele aber kommt die Persönlichkeit deshalb nicht zu, weil sie wesenhaft zur Vereinigung mit dem Leibe hingeordnet ist [5]. Dagegen verteidigt Alexander, im Gegensatze zu Thomas, bei den Engeln die Vielheit der Individuen in derselben Art. Die verschiedenen Funktionen und Hierarchien der englischen Geister dienen ihm als

[1] A. a. O. n. 30.

[2] Summa theologica II, p. 1, inquis. 2, tr. 2, c. 4, a. 1 ad 2 (Quaracchi 1928) n. 109 : Ad aliud dicendum est quod individualitas non tantum est ab accidente vel a materia, sicut dicit Philosophus, sed Philosophus locutus est sicut in Naturali Philosophia ; hic autem communius accipitur ratio individui pro incommunicabilitate, ut dicatur et in divinis individua hypostasis, ubi non est materia vel accidens, sed attenditur secundum proprietates personales distinguentes.

[3] Ib. ad 2 u. 3.

[4] Ib. a. 2, n. 110.

[5] Ib. c. 5, n. 112.

Grundlage des Beweises [1]. In seinem höheren Alter neigte auch Albertus Magnus zu dieser These hin.

b) Anders löst Alexander die Frage hinsichtlich der irdischen *Körperwesen*, die aus vergänglicher Materie und Form zusammengesetzt sind. Hier soll er, so hörten wir oben, im Gegensatze zu Aristoteles, der die Ursache der Individuation in die Materie und die Akzidenzien verlegte, die Materie und Form zum Individuationsprinzip gemacht haben. So sicher scheint uns das indes gar nicht zu sein. Und wir schöpfen bei unseren Bedenken aus der gleichen Quelle wie die Gegner. In dem betreffenden Kapitel stellt sich Alexander die Frage, ob das Universale und Singulare auf die göttlichen Personen Anwendung finden könne [2]. Dabei will er nun den *Unterschied zwischen* dem *Universale* und dem *Individuum* in den körperlichen Dingen herausheben. Man beachte gut die Fragestellung. Er handelt nicht direkt vom Individuationsprinzip, sondern von der Individuation, vom Individuum im Gegensatz zum Universale. Das ist wichtig! Nun findet er das Individuum in einem dreifachen Gegensatze zum Universale: « est loqui de particulari sive individuo tribus modis: uno modo secundum quod dicitur individuum esse a materia, alio modo secundum quod (dicitur) ab accidentibus, tertio modo secundum quod a forma signata et singulari ».

α) Wenn das Individuum im ersten Sinne genommen wird, insofern es das Sein von der Materie hat, stehen sich Universale und Individuum, um mit Aristoteles zu reden, gegenüber wie « Sonne » und « diese Sonne », also wie die *Form allein* und die *Form mit der Materie*. Folglich unterscheidet sich das Individuum vom Universale durch die Verschiedenheit der Materie und Form: « Primo modo dicit philosophus, quod, qui dicit 'solem', dicit formam tantum, qui dicit 'hunc solem', dicit formam cum materia; et ita diversitas universalis et particularis est secundum diversitatem formae et materiae. » Aus diesem Satze hat man den Schluß gezogen: Bei Alexander liegt das Individuationsprinzip in der Materie und Form. Mit Unrecht, unseres Erachtens, denn davon redet Alexander hier nicht, sondern vom Unterschiede zwischen Universale und Individuum, « et ita diversitas universalis et particularis est secundum diversitatem formae et materiae ».

[1] Ib. c. 6, a. 2, n. 114.

[2] Summa theologica I, p. 2, inquis. 1, q. 2, c. 1 (Quaracchi 1924) n. 337: Utrum in divinis accipiantur intentiones universalis et particularis.

Und das ist ganz aristotelisch : das Universale liegt bloß in der Form, das Individuum in *dieser Form* und *dieser Materie*, folglich in Materie und Form. Dagegen berührt Alexander das Individuationsprinzip mit den Worten : « secundum quod dicitur *individuum esse a materia* », und diese Frage löst er mit ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles De Caelo I, c. 9, im aristotelischen Sinne : das Universale betrifft die Form allein — « sol » —, das Individuum die Form mit der Materie — « hunc solem » —, also gibt die Materie das Individuumsein und ist seine Ursache. Im gleichen Kapitel läßt Alexander den Aristoteles auch ohne Einrede sagen : « ratio particularis venit a materia, ratio universalis a forma » [1]. Alles das stimmt mit der aristotelischen Lösung des Problems überein. Wer das ganze Kapitel liest und durchdenkt, wird uns zustimmen.

β) Den zweiten Gegensatz zwischen Individuum und Universale findet Alexander in den *Akzidenzien* des Individuums. Selbst wenn wir von einem Individuum alle Akzidenzien wegdenken würden, so würde es als solches doch immer einen *bestimmten Raum* einnehmen — Quantität —, wodurch sich jedes Individuum von jedem anderen und daher auch vom Universale unterscheiden muß [2]. Auch das ist eminent aristotelisches Gedankengut : materia quantitate signata.

γ) Den dritten Gegensatz zwischen Individuum und Universale findet Alexander in der *singulär-konkreten Form des Individuums*, wodurch das Menschsein des Sokrates und des Cicero verschieden ist vom Menschsein im allgemeinen — Universale [3]. Auch das stimmt ganz mit der aristotelischen Lösung des Problems überein. Wir halten also dafür, bis wir eines Besseren belehrt werden, daß Alexander über unsere Frage *wesentlich aristotelisch* dachte, und wir wären gespannt darauf, wie man das berühmte vorige Kapitel anders interpretieren könnte ! Wie häufig hat man unseres Erachtens auch hier « Individuation » und « Individualprinzip » verwechselt.

Hat *Bonaventura* (1221-1274) zur Frage im gleichen Sinne Stellung

[1] Ib. (f.).

[2] Ib. : Secundo modo dicit Boethius, De Trinitate : Numero differentiam accidentium facit varietas ; nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si omnino ab iis cuncta accidentia separemus, tamen locus cunctis diversus est . . .

[3] Ib. : Tertio modo, sicut dicit Boethius, cum 'homo' dicitur, de pluribus quidem hominibus praedicatur ; sed si illam humanitatem, quae est in Socrate individuo, consideremus, fit individua, cum Socrates ipse sit individuus et singularis.

bezogen wie Alexander ? Daran kann man zweifeln. Zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit der beiden lag ein bedeutender Zeitraum. Jedenfalls trat Bonaventura viel *bewußter* an das Problem heran als Alexander. Daher redet er ausdrücklich vom « principium individuationis » [1]. Während Alexander noch stark rezeptiv ist und wenig der strittigen Frage gegenübersteht, berichtet uns Bonaventura von einer Streitfrage [2]. Er berichtet uns von zwei Meinungen. Die eine leitet mit Aristoteles die Individuation von der Materie ab : « quod individuatio venit a materia ». Es wird dabei auf die aristotelische Stelle De Caelo I, c. 9, « caelum und hoc caelum » [3], hingewiesen. Eine andere Meinung, sagt Bonaventura, geht dahin, die Individuation sei Sache der Form : « quod individuatio esset a forma ». Keine der beiden Ansichten erhält den ganzen Beifall Bonaventuras ; denn in jeder der beiden liege ein Stück Wahrheit. Deshalb scheint eine dritte Stellung richtiger : Die Individuation entsteht aus der *aktuellen Verbindung von Materie und Form :* « Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma. » Immerhin macht Bonaventura sogleich wieder ein wichtiges Zugeständnis an die aristotelische Lösung in dem Sinne : die Materie ist *hauptsächlich* die Ursache der Individuation, da sie dem Individuum das « Diesessein » und damit die « räumlich-zeitlich » bestimmte Begrenzung und damit das « Singulärsein » gibt, während die Form dem Individuum das « Wassein » gibt : « Si tamen quaeras, a quo veniat principaliter, dicendum quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principalius habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid, habet a forma. » [4] Die Form hat zwar ihr Individualsein auch nur in der Verbindung mit der Materie : « forma nulla est individua nisi propter coniunctionem sui cum materia », sagt er in der Antwort ad obiecta ; aber dem Individuum gibt sie hauptsächlich die Würde. So entsteht die Individuation in jeder Kreatur nur aus beiden Prinzipien, aus Materie und Form. Aber die Würde und

[1] II Sent. d. 3, p. 1, a. 2, q. 3 (Quaracchi 1885) 109 s.

[2] Ib. 109 : Dicendum quod haec eadem est quaestio de individuatione, quae nunc movetur de personali discretione ; et de ipsa fuit contentio inter philosophicos viros.

[3] Ib. ad 5. Bonaventura zitiert das aristotelische Beispiel genauer als Alexander, der dem Stagiriten das Beispiel : « Sonne » und « diese Sonne » zuschreibt.

[4] Ib.

damit die persönliche Würde in Menschen und Engeln kommt von der Form her [1].

Sachlich steht jedenfalls auch Bonaventuras Lösung der aristotelischen am nächsten. Ein kleiner Unterschied liegt aber vor und ein anderer größerer Unterschied besteht darin, daß Bonaventura, als Anhänger der Materie und Form in den kreatürlich-geistigen Substanzen, Materie und Form auch zum Individuationsprinzip in den Engeln, überhaupt in jeder Kreatur machte [2], was bei Alexander von Hales, trotzdem er auch ein Anhänger der Compositio von Materie und Form in den geistigen Kreaturen war, kaum der Fall gewesen sein dürfte. Offene Stellung gegen die Materie als Individuationsprinzip bezogen die beiden Franziskaner *Wilhelm de la Mare* († 1298) und *John Peckham*, der als Nachfolger von Kilwardby 1284 und 1286 die These von der Materia individuans verurteilte [3].

7. Endlich noch einige Aufschlüsse über die *aristotelisch-thomistische* Auffassung des 13. Jahrhunderts!

Wir reden zuerst von dem Gründer dieser Geistesrichtung, von *Albert dem Großen* († 1280).

Alberts Verdienst ist bezüglich der Weiterentwicklung der aristotelischen Lehre vom Individuationsprinzip unterschätzt worden. Zum Teil hat dazu Hertlings [4] Bemerkung beigetragen, Albert habe frühere aristotelische Positionen, die sein Schüler Thomas verteidigte, später preisgegeben. Inwieweit das richtig ist, werden wir sehen. Jedenfalls hat Hertling seiner Bemerkung nicht die Bedeutung beigemessen, die andere in sie hineingelegt haben.

Albert beschäftigt sich mit unserem Probleme in verschiedenen früheren und späteren Werken, auch in seinem spätesten, der Summa theologica, die wenigstens zum Teile nach 1274 verfaßt wurde [5]. Wie

[1] Ib. 110: Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio (materia et forma). ... Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae; et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus sive in angelis.

[2] II Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, 94-98.

[3] Vgl. Assenmacher, a. a. O. 35.

[4] G. v. Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung (Beiträge XIV, 5/6, Münster ²1914) 130 f. Dazu Glossner, a. a. O. 42.

[5] De Caelo I, tr. 3, c. 7 s. (ed. Borgnet, v. 4, 81 ss.); Metaph. V, tr. 1, c. 9 (v. 6, 289); XI, tr. 1, c. 7 (590 ss.); Phys. VIII, tr. 2, c. 13 (v. 3, 551); Summa theologica, p. II, tr. 1, q. 4, membr. 1, a. 1, partic. 2 (v. 32, 60 ss.).

sehr sich der große Gelehrte des Problems bewußt war, erhellt daraus, daß er in verschiedenen Werken ausdrücklich vom « principium individuationis » redet [1]. Es sei hier nicht verschwiegen, daß seine Thesen von der Mehrzahl der Formen, von der « forma corporeitatis » und der eigenen Form der Elemente, an denen Albert mit den Augustinisten im Gegensatze zu Thomas immer festhielt [2], die Klärung des Problems erschwerte. Dessenungeachtet denkt Albert in der Individuationsfrage durchaus aristotelisch. Wie Aristoteles, Boethius und Avicenna, unterscheidet er scharf zwischen der Individuation geistiger und materieller Dinge.

a) Die Individuation der *geistigen* Substanzen hat nichts mit der Materie zu tun, weil sie keine Materie besitzen. Temperamentvoll, wie er war, erklärt Albert den Augustinisten seiner Zeit : Die meisten der lateinischen Philosophen, welche Plato folgen, nehmen in der menschlichen geistigen Seele und überhaupt in den kreatürlichen geistigen Substanzen eine Zusammensetzung von Materie und Form an [3]. Mit Unrecht, denn weder die menschliche Seele [4] noch die Engel [5] sind aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern nur aus « quod est » und « quo est » — Wesenheit und Existenz —, wodurch sie sich von Gott unterscheiden. Ist aber in den geistigen Substanzen keine Materie, so kann in ihnen die Materie auch nicht Individuationsprinzip sein. Albert betrachtet es fast als eine Verleumdung, zu behaupten, Aristoteles und Boethius hätten die Materie als einziges Individuationsprinzip und als einzige Ursache der Singularitas und Incommunicabilitas aufgestellt [6]. Die geistigen Substanzen haben als einfach unteilbare Formen den Grund ihrer Individuation *in sich*, und da keine Form ohne Materie vermehrbar ist [7], hält Albert in De Caelo I, tr. 3, c. 8 die These, daß

[1] De Caelo I, tr. 3, c. 7 ; Metaph. XI, tr. 1, c. 7 ; Summa theolog. p. II, tr. 1, q. 4, membr. 1, a. 1, partic. 2.

[2] Vgl. De Caelo I, tr. 3, c. 4, v. 4, 73 s. ; Summa theolog. p. II, tr. 13, q. 77, membr. 3 ; q. 76, m. 1.

[3] De Anima III, tr. 1, c. 11 (v. 5, 347 s.).

[4] Summa de creaturis, p. II, tr. 1, q. 7, a. 3 (v. 35, 102) : Dicimus enim animam esse compositam, sed non ex materia et forma, sed ex eo 'quod est' et 'quo est'. De Anima, l. c.

[5] II Sent. d. 2, a. 2 (v. 27, 47). Summa de creaturis, p. I, tr. 4, q. 21, a. 1 (v. 34, 463 s.).

[6] Summa theolog. p. II, tr. 1, q. 4, membr. 1, a. 1, partic. 2 (v. 32, 63 s.).

[7] De Caelo I, tr. 3, c. 8 (v. 4, 84) : Nunquam multiplicatur forma per generationem, nisi hoc modo, quod multiplicatur per divisionem materiae.

jeder Engel sich vom anderen nicht bloß numerisch, sondern auch spezifisch unterscheide, für eine « opinio probabilior » [1]. Dagegen hält er in seiner Summa theologica, also seinem letzten Werke, das Gegenteil für wahrscheinlicher (« probabilius »). Zwar hält er auch da an der Leugnung jeder Materie in den Engeln fest, meint aber, die Annahme mehrerer Engel derselben Art, die numerisch durch ihre Amtsfunktionen unterschieden seien, entspreche der Tradition der Väter (« sanctis») besser [2]. Das ist nun die « berühmte » Preisgabe früherer Positionen Alberts, von der Hertling berichtet hat. Faktisch hat Albert seine Theorie über das Individuationsprinzip in keiner Weise modifiziert, sondern nur eine Folgerung daraus : das, was er früher für wahrscheinlicher hielt, hat er in ein « weniger wahrscheinlich » umgewandelt !

b) In den *körperlichen* Wesen dagegen ist und bleibt bei Albert immer die Materie das Individuationsprinzip : « Omne enim sensibile, ut diximus, proprium incommunicabile et sensibile est per *materiam* suam, quae est principium individuationis in ipso. » [3] Mit Aristoteles wiederholt er das berühmte Beispiel : « Himmel » bedeutet die bloße Form, « dieser Himmel » die Form in der Materie [4]. Und wo er ferner in der Metaphysik mit Aristoteles über die vier Seinseinheiten referiert, sagt er von der numerischen, also der individuellen : « Numero quidem sunt unum, quorum materia est una, sicut Marcus Tullius Cicero. » [5]

Fügen wir schließlich noch ein Wort über die albertinische *Auffassung* des Individualprinzips bei. Es ist vielleicht bedauerlich, daß gewisse spätere Thomisten, die aus der Materia signata quantitate ein Doppelprinzip der Individuation schufen, sich an Alberts Ausführungen nicht mehr erinnerten. Betonen wir in erster Linie, daß Albert schon zwischen der Individuation und ihrer Ursache, ihrem Prinzip haarscharf unterschied, indem er von der Materie sagt, sie sei nur das *erste Prinzip* der Individuation : « dicitur secundum hoc materia, cum qua est hoc aliquid ens, eo quod est primum principium individua-

[1] Ib. (85) : Est autem intellectus sive intelligentia ... forma indivisibilis per materiam et ideo non agit in pluralitate. Et propter hoc probabilior sententia est de intelligentiis, quod quaelibet ab alia differt secundum speciem et non secundum numerum solum.

[2] Summa theolog. p. II, tr. 2, q. 8 (v. 32, 137 s.).

[3] De Caelo I, tr. 3, c. 7 (v. 4, 82).

[4] Ib. ; Summa theolog. p. II, tr. 1, q. 4, a. 1, partic. 2 (v. 32, 61).

[5] Metaph. V, tr. 1, c. 9 (v. 6, 289).

tionis »[1]. Auch dessen war sich Albert wohl bewußt, daß in körperlichen Dingen das Individuationsprinzip Ursache dafür sein mußte, daß ein Körperwesen in eine bestimmte *räumlich-zeitliche Erscheinung* tritt und dadurch von jedem anderen Räumlich-Begrenzten sich unterscheidet, mit anderen Worten, daß das Individuationsprinzip notwendig eine Beziehung zu einem « Akzidens », nämlich zu einer bestimmten räumlich-zeitlichen Quantität besagen muß[2]. Und dennoch spricht Albert nicht von einem Doppelprinzip. Ein und dieselbe Materie ist das *ganze eine* Individuationsprinzip, insofern in ihr die *Potenz,* die entitative Hinordnung oder Veranlagung zu einer bestimmten räumlich-zeitlichen Ausdehnung, *Quantität* ist. Das will Albert sagen mit der « materia quantitate signata »: « Et ideo materia primo est quidem potentia quanta et quanta secundum actum subicitur sensibilibus. »[3] Und noch zusammenfassender sagt er das anderwärts: Die Materie ist ihm eine « signata » in ihrer potentiellen Hinordnung zu einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Bewegung und Form[4]. Das ist die Seinsordnung. Damit leugnen wir nicht, daß in der Erkenntnisordnung die quantitative Ausdehnung des Individuums für uns Quelle der Erkenntnis des Individualseins ist und als Ursache der Unterscheidung des einen Individuums vom anderen Individuum dient.

Von den Thomisten des 13. Jahrhunderts nach Thomas, den wir hier selbstverständlich beiseite lassen, nennen wir hier nur noch den Augustiner-Eremiten *Aegidius Romanus,* der auf der Schwelle des 13. zum 14. Jahrhundert steht († 22. Dez. 1316). Man hat dem stürmischen Kämpfer für den Thomismus auch in unserer Frage Selbstwidersprüche nachgesagt. Es ist aber sicher, daß er in seinen « Quaestiones in secundum librum Sententiarum », sowohl in der prima pars als auch in der secunda, furchtlos das aristotelische Individuationsprinzip verfochten hat.

Gleich wie die früheren Aristoteliker macht Aegidius die Unter-

[1] Metaph. XI, tr. 1, c. 7 (v. 6, 590).

[2] Ib.: Dicamus igitur, quod materia uniuscuiusque est, cum qua est hoc aliquid ens et apparens ... notitia materiae est illud quod in re sentitur et subicitur quantitati et situi et sensibilibus, et dicitur secundum hoc materia cum qua est hoc aliquid ens.

[3] Ib.

[4] De Caelo I, tr. 3, c. 8 (v. 4, 86): Et ideo dicimus quod habet materiam significabilem per potentiam ad ubi: cum materia eorum, quae sunt generabilia, determinetur per potentiam ad ubi et ad motum et formam.

scheidung zwischen der Individuation in den geistigen und körperlichen Wesen, und zwar indem er wie jene von Formen ausgeht, die geeignet sind, in einer Materie aufgenommen zu werden, und von solchen, denen diese Eignung abgeht.

α) Die in sich subsistierenden *Geistesformen,* wie die der Engel, besitzen den Grund ihrer Individuation in ihrem « per se existere », also in ihrer Subsistenz, die keiner Materie bedarf : « Immateriales vero (formae) individuantur per se existere et per non recipi in materia. Est ergo in Angelis individuatio, licet non sit in eis materia. »[1] Logisch zieht er daraus den Schluß, den schon Thomas zog, daß jeder Engel für sich allein eine Species besitzen müsse, da die Geistesform nicht in sich vermehrbar ist[2].

β) Kategorisch erklärt er bezüglich der *Körperwesen:* Hier ist die Materie Individuationsprinzip : « in rebus materialibus principium individuationis est materia, propter quod quodlibet materiale est singulare per materiam »[3]. Diese Erklärung kehrt öfter wieder, auch mit dem Hinweis auf die Stelle des Stagiriten De Caelo I, c. 9[4]. Man fühlt es auch aus den Ausführungen des Aegidius heraus, daß in jener Zeit die thomistische These zur Kampffrage geworden war. Aegidius ist vor allem bestrebt, die Kausalität von Materie und Form bei der Individuation richtig abzugrenzen[5] und den Einwand zu lösen, die thomistische Theorie mache bloße Akzidenzien, speziell die Quantität, zum Individuationsprinzip[6]. *Nur die Materie als Substanz ist Individuationsprinzip!* Die Formel : An sich ist die Form nicht vermehrbar, sie wird nur individualisiert, also individuell vermehrt, durch ihre Aufnahme in eine räumlich-zeitlich bestimmte Materie — materia quantitate signata —, bedurfte für Aegidius tatsächlich der Klärung. Man könnte sie so deuten, daß die Materie bei Eintritt der Form schon individualisiert wäre, sodaß man dann wieder eine Ursache der Indivi-

[1] In Secundum Librum Sententiarum Quaestiones, p. I, d. 3, q. 2, a. 2 (Venetiis 1581) 183 a B ; p. II, d. 17, q. 1, a. 3, 38.

[2] Ib. p. I, d. 3, q. 2, a. 2 ad 1, 192 a ; a. 3, resolutio, 198 : Angelorum species tot sunt, quot angeli.

[3] Ib. q. 2 a. 4, 253 a D.

[4] Ib. a. 1, 183 a B : Dicendum est, quod formae materiales individuantur per materiam. Vgl. auch p. II, d. 17, q. 1, a. 3, 35 a C ; q. 2, a. 1, 49 C D.

[5] Ib. p. 1, d. 3, q. 1, a. 1, 162.

[6] Ib. q. 2, a. 1, resol. dub. 1, 184.

duation der Materie suchen müßte. Dieser Einwand wurde den Thomisten tatsächlich öfters gemacht. Oder dann könnte man die Formel so deuten : Die Quantität individualisiert die Materie, ehe die Form da ist, und individualisiert dann auch die Form, sodaß die Quantität als Akzidens das Individuum schafft. An diesen Einwand denkt vor allem Aegidius und sucht ihm durch folgende Ausführungen zu begegnen : Dem *zeitlichen* Sein nach — also aktuell — sind Materie und Form *zugleich*, weil ja die aktualisierende Form und aktuierte Materie zugleich sind, wodurch das « hoc aliquid », also das « Singulare » da ist, indem die Form das spezifische « aliquid » und die Materie das « hoc » gibt. Aber dem *Ursprunge* (« origine »), dem Werden (« fieri ») nach ist die Ordnung eine andere. Es ist der Materia prima ihrem Wesen nach eigen, daß sie durch den Eintritt einer Form, die sich allmählich aus ihrer Potentialität entwickelt (eductio formae de potentia Materiae), ein « hoc », ein « Dieses » werden muß, und zwar mit *bestimmten Dimensionen*, also mit bestimmter *Quantität:* « dimensiones nunquam a materia separantur et ... quantitas nunquam a materia separatur » [1]. Folglich kann die Form, wenn sie sich mit der Materie vereinigt, sich nur mit dieser Materie, der eine bestimmte Quantität angehört, vereinen, und so kann man sagen, daß im « Werden » des Individuums die individuelle Materie mit der Quantität (materia quantitate signata) *früher* ist als die Aufnahme der Form [2]. Damit ist auch die Hauptschwierigkeit gelöst : *Nur die Materie als substantieller Teil des Individuums ist Individuationsprinzip* [3], aber die Materie, der innerlich notwendig als Akzidenzien *bestimmte Dimensionen*, eine bestimmte Quantität, eine bestimmte räumlich-zeitliche Begrenzung [4], eine bestimmte zählbare Unterscheidung von anderen Individuen zukommen [5].

[1] Ib. p. I, d. 3, q. 1, a. 1, 162.

[2] Ib., 162 a B : Origine ergo, etsi non tempore vel duratione, semper quantitas praeintelligitur esse in materia, antequam suscipiat aliquam formam substantialem vel accidentalem.

[3] Ib. p. I, d. 3, q. 2, a. 1, 184 b C : Propter quod individuum constans ex signata forma et ex materia signata est substantia et non aliud.

[4] Ib., 184 a D : Huiusmodi autem signatio competit formae materiali ex eo, quod recipitur in materia : ... Sed hoc non potest facere materia ... nisi sumatur sub esse signato, videlicet hic et nunc. b B : tales ergo conditiones materiae, sicut sunt esse hic et nunc vel sicut sunt, quod forma recipiatur in hac materia et non in alia, et in hoc tempore et non in alio, ad ipsam essentiam materiae sunt referendae.

[5] Ib., 185 a.

Für Aegidius gibt es somit keine aktuelle Individuation außer in der Vereinigung von Materie und Form und folglich auch keine aktuell-bestimmte Quantität. Aber im « Werden » derselben — potentiell — ist die Materie Ursache der Individuation sowohl der aktuell bestimmten Quantität als auch der individualisierten Form und daher prioritate causalitatis einziges substantielles Individuationsprinzip des körperlichen Individuums.

14. und 15. Jahrhundert

Mit dem 14. Jahrhundert klärt sich die Situation um das Individuationsprinzip insofern, als mehr und mehr zwei Auffassungen beherrschenden Charakter erhalten, die nominalistische und die thomistische.

Aufbauend auf seinem Grundprinzip: es gibt in der Realwelt nur Singuläres, hat der *Nominalismus* jener Zeit stetig zwei Thesen verteidigt, die absolut logisch seinem Prinzip entsprechen, nämlich: den Primat des Sinnlich-Singulären in der intellektuellen Erkenntnis, und: ein jeglich Ding ist durch sich selbst singulär und folglich ist die Frage nach einem Individuationsprinzip unnütz.

So lautet die zweite These schon bei den beiden Vorläufern Ockhams, bei dem Franziskaner *Petrus Aureoli* († 1322) [1] und bei dem Dominikaner *Durandus* [2] († 1334), dessen Standpunkt seine beiden Ordensbrüder *Armand von Beauvoir* († 1334) und *Robert Holkot* († 1349) geteilt haben sollen [3]. Vor allem aber war es *W. Ockham* († 1349), der systematische Begründer des Singularismus, welcher denselben Standpunkt verfolgt hat [4]. Ihm folgte die mächtige Schar der Nominalisten mit dem Rektor von Paris *Johannes Buridan* († ca. 1358) [5] und *Gabriel Biel* († 1495) [6], mit dem ganzen Troß der « Gabrielisten », die auch Luther beeinflußten. Ihnen wird sich bezüglich des Individuationsprinzips Suarez wesentlich anschließen.

[1] II Sent. d. 9, q. 3, a. 3; vgl. Überweg-Geyer, Die patrist. u. scholast. Philosophie (Berlin [11]1928) 527.

[2] II Sent. d. 3, q. 3.

[3] Vgl. Assenmacher, a. a. O. 74 f.

[4] I Sent. d. 2, q. 6 P (Lugduni 1495): Quaelibet res singularis seipsa est singularis.

[5] In metaphys. quaestiones Buridani VII (Paris 1518) q. 17, fol. 52.

[6] Collectorium in 4 lib. Sent. I, d. 2, q. 6, concl. I (Basilea 1508). Vgl. Assenmacher, a. a. O. 80.

Über den Entwicklungsgang des *thomistischen* Individuationsprinzips und seine Formel « materia quantitate signata » im 14. und 15. Jahrhundert mögen eingehendere Ausführungen vorläufig zurückgelegt werden, bevor die Spezialforschung das Ihrige getan hat. Der Mangel an großen Vertretern anfangs der genannten Periode war für den Thomismus fatal, vielleicht noch fataler der damals entfachte philosophische Streit über das Verhältnis von Quantität und Materie überhaupt. Schon bei *Hervaeus Natalis* O. P. († 1323) finden wir, so scheint es uns, eine übertriebene Betonung der Quantität bei der Individuation [1]. Mehr und mehr erhielt bei manchen die *Quantität* die Stellung eines *zweiten selbständigen Individuationsprinzips* neben der Materie. Es ist gewiß bezeichnend, wenn der Albertist *Heimericus de Campo* († 1460) gegen die Thomisten namens Alberts d. Gr. Protest erhebt, daß sie mit der Materie und Quantität einem *Doppelindividuationsprinzip* huldigen, während Albert nur ein einziges substantielles Prinzip der Individuation gekannt habe [2].

Gerade in diese Zeit fällt die Kompromißtheorie, die *Franciscus de Sylvestris Ferrariensis* (1474-1528) in seinem berühmten Kommentar in Contra Gentes aufgestellt hat : Materie und Quantität als ein *Aggregat* sollen das Individuationsprinzip ausmachen. Die Materie, so meint er, gibt dem Individuum seine innere Unmittelbarkeit, wodurch dasselbe von der Art (species) unterschieden ist ; die Quantität dagegen ist der Grund der numerischen Unterscheidung von jedem anderen Individuum [3]. Beide, Materie und Quantität, faßte der Ferrariensis im *aktu-*

[1] Das erhellt schon aus der Ankündigung der drei Hauptansichten über das Individuationsprinzip, Quodlib. III, q. 9 (Venet. 1513) fol. 81 : Prima (opinio) est quod unumquodque seipso solo est formaliter distinctum ab omni alio. Secunda est, quod talis distinctio in rebus materialibus fit per quantitatem. Tertia est, quod nec sic nec sic, sed unumquodque est distinctum per suam haecceitatem. ASSENMACHER, a. a. O. 50 f. ; K. WERNER, Der hl. Thomas von Aquino III (Regensburg 1859) 105.

[2] Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionem multum conferentia (Coloniae 1496) : Dicunt Thomistae quod in individuo sunt duo, scl. esse indivisum in se et hoc est a materia et aliud est esse divisum a quolibet alio quod dicunt oriri a quantitate ; sed si bene inspicitur, utrumque est materia substantialiter et haec est vera determinatio . . . secundum mentem Aristotelis et venerabilis domini Alberti magni (zit. bei ASSENMACHER, a. a. O. 79).

[3] Comment. in Summam Contra Gentiles I, c. 21, ed. Leonina Operum S. Thomae XIII (Romae 1918) 66 : Per materiam enim hanc distinguitur indivi-

ellen Sinne auf. Damit war das ganze Problem aus der potentiellen in die aktuelle Ordnung verschoben, womit die weitere Frage nach der Wurzel der Individuation unnütz ist ; denn was bereits aktuell ist, kann doch nicht die Wurzel und Ursache derselben Aktualität sein. Der Retter der alt-thomistischen Lehre war der zeitgenössische Kardinal *Cajetan* (1469-1534), dem Javelli O. P. († 1538), die Salmanticenser, Johannes a S. Thoma und die neueren Thomisten folgten. Schon in seinem Kommentar zu De ente et essentia hatte er den potentiellen Charakter des Problems und die Materie als einziges erstes substantielles Prinzip der Individuation betont. Der Ferrariensis bekämpfte in seinem Kommentar in Contra Gentes diese Auffassung als « opinio doctissimi viri ». Später hat Cajetan, offenbar als Antwort an den Ferrariensis, seine Ansicht im Kommentar zur Summa Theologiae [1] noch verschärft, wovon wir noch später genauer berichten werden.

Die vorübergehende Entgleisung im thomistischen Lager war demnach eine vereinzelte Abirrung von der tieferen Auffassung der Akt-Potenzlehre, die später im gegnerischen Lager großen Jubel hervorrief, weil einzelne Thomisten in einem Falle irrten, wo ihre Gegner systematisch irregegangen sind.

Der größte und unversöhnlichste Gegner des thomistischen Individuationsprinzips war *Franz Suárez* († 1617) [2]. Zwar nennt er die thomistische Lösung in sich sogar wahrscheinlich, und sie soll ihm einst wohl gefallen haben [3]. Auch teilt er sie dem Aquinaten wirklich zu [4]. Dennoch besitzt sie, die Autorität ausgenommen, sozusagen keine haltbare Grundlage [5]. Sie hat schon den Nachteil, daß sie auf die *geistigen* Substanzen nicht anwendbar ist [6]. Ob Aristoteles und Thomas tatsächlich im richtigen Sinne interpretiert wurden, steht auch nicht fest [7]. Sodann, wie soll die Materia prima die Inkommuni-

duum a specie, quia ab ipsa habet quod sit incommunicabile, natura autem communicabilis est ; sed per quantitatem materialiter ab alio individuo distinguitur.

[1] Comment. in Summam theolog. I, q. 29, a. 1, ed. Leonina Operum S. Thomae IV (Romae 1888) 329, n. 9 s.

[2] Er widmet dem Probleme die ganze Disputatio V mit 9 Sektionen seiner Disputationes metaphysicae.

[3] Disputat. metaph., disp. 5, sect. 3, n. 34 : Haec tota opinio in se quidem probabilis est et mihi aliquando placuit.

[4] Ib. n. 3.

[5] Ib. n. 4 : Fundamentum huius sententiae, si rationem spectemus, fere nullum invenio.

[6] Ib. n. 34. [7] Ib.

kabilität begründen, da sie selber an sich *gemeinsam* ist, « de se est communis », und sowohl spezifisch in verschiedenen Formen dieselbe ist als auch sukzessiv numerisch in verschiedenen Individuen dieselbe sein kann [1]. Noch schlimmer ist es, wenn man mit dem Ferrariensis die *Quantität* zu einem Individuationsprinzip macht, da die Materia prima keine solche besitzt [2] und das Akzidens doch unmöglich eine substantielle Individuation zu erzeugen vermag [3]. Auch Cajetans Lösung befriedigt nicht. Mag man der Materia prima eine wirkursächlich hervorgebrachte bestimmte Kapazität für eine bestimmte Quantität zuerteilen — so Cajetan in De ente et essentia — oder die bestimmte Quantität in ihrer Wurzel virtuell als vorherbestehend in die Materie selbst verlegen — so Cajetan im Kommentar zur Summa —, immer bleibt bestehen, daß nach den Thomisten die Materia prima nur reine passive Potenz ist und die bestimmte Quantität von außen hinzukommt [4]. So ergibt sich als einzige positive Lösung die These : « unaquaeque *entitas est per seipsam principium individuationis* », wie schon Aureoli und Durandus lehrten [5]. Das gilt von der Materia prima, die nach Suarez schon in sich aktuell-singulär ist [6], gilt von der Form, die ebenfalls schon in sich singulär ist [7], gilt folgerichtig auch vom Compositum [8], gilt von Gott und den Engeln. Es ist das die klarste (« clarissima ») Lösung der Frage [9].

Suárez konnte tatsächlich seinen Voraussetzungen gemäß zu keiner anderen Lösung kommen. Ist in den Naturdingen alles schon an sich aktuell-individuell-singulär, wie schon die Nominalisten, auf die er sich ausdrücklich beruft [10], behauptet hatten, dann war es sinnlos, in den gleichen Naturdingen nach einer Ursache des Individuellen zu suchen. Der ganzen suarezischen Auffassung fehlt auch da das Real-*Potentielle*, die Voraussetzung des Werdens. Meines Erachtens hat Mahieu [11] recht gehabt, wenn er sagte : Suárez hat nie verstanden, was ein *Compositum aus Potenz und Akt ist.*

[1] Ib. n. 8 u. 11.
[2] Ib. n. 10.
[3] Ib. n. 11 s.
[4] Ib. n. 18.
[5] Ib., sect. 6, n. 1.
[6] Ib. n. 2.
[7] Ib. n. 5.
[8] Ib. n. 15.
[9] Ib. n. 1 ; n. 17 s.
[10] Ib. n. 1.
[11] François Suárez, Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie (Paris 1921) 499.

II. Der Begriff des thomistischen Individuationsprinzips

Gehen wir in der begrifflichen Klärung des großen und schwierigen Problems zuerst vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen vor, um zuletzt das genau zu bestimmen, worum sich die Streitfrage dreht.

Mag jemand in diesem oder jenem Sinne von Individuellem oder Individuum oder Individuation reden, so wird er damit immer etwas « Unteilbares » und daher « Einzelnes », das von jedem anderen unterschieden ist und gesondertes Sein besitzt, verstehen. Das lateinische Wort « individuum » = in-divisum = « nicht-geteilt », zeigt das an. Die Frage schon in diesem weitesten Sinne gefaßt, haben wir es also hier mit etwas *Einzelnem* (singulare), *Gesondertem*, anderem gegenüber *Abgeschlossenem* zu tun [1].

Die nähere, genauere Determination unserer Frage zwingt uns, vier Begriffe, die innig zusammenhängen und doch verschieden sind, genau zu unterscheiden : Individuell, Individuum, Individuation, Individuationsprinzip.

1. Der Begriff « *Individuell* » ist weiter als der Begriff « Individuum ». Zwar ist auch das « Individuum », z. B. Petrus, etwas Individuelles. Aber nicht alles Individuelle ist ein Individuum. So ist die Einzelseele, z. B. des Johannes, individuell, aber nicht ein Individuum für sich. Das gleiche gilt vom Leibe, überhaupt von allen Teilsubstanzen, die dem Individuum angehören, in ihm sind, aber nicht Individuen sind. Weit mehr noch gilt das von den konkreten Akzidenzien. Dieser Verstand oder Wille, der des Paulus, diese Quantität oder Farbe oder dieses Gewicht, das dieser Tisch besitzt, alles das ist sehr individuell, konkret, singulär, hat also ein unteilbar für sich abgeschlossenes Sein, das keinem anderen zuteilbar ist, und doch kann hier von einem Individuum nicht die Rede sein. Damit ist klar und muß von jedermann zugegeben werden, daß die Begriffe Einzelsein, d. h. singuläres Sein besitzen, und Individuumsein sich nicht decken. Die Offenbarung selber bietet uns ein eklatantes Beispiel, da die menschliche Natur in Christus eine vollkommen konkret-singuläre und doch keine Person ist. Das, was dem Individuellen als solchem in seiner ganzen Weite als eigen

[1] Vgl. R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe I (Berlin [4]1927) 735-741 : « Individuum ».

zukommt, ist, daß es kraft seiner inneren Unteilbarkeit jede generische und spezifische Teilnahme anderer an ihm, also *jede Allgemeinheit ausschließt, weil* Singulärsein und Allgemeinsein sich kontradiktorisch ausschließen.

2. Damit haben wir der begrifflichen Klärung des « *Individuums* » schon vorgearbeitet. Der Begriff « Individuum » ist viel enger als der des Individuellen. Während dieser alle 10 Kategorien und was sie umfassen, beschlägt, gibt es Individuen nur in der ersten Kategorie der Substanz [1]. Aber auch hier sind noch mehrfache Einschränkungen am Platze. Das Individuum hat das mit dem « Individuellen » gemein, daß es, weil es konkret ist, jede Allgemeinheit, sei es eine generische oder spezifische, also jede Formaleinheit, jede Allgemeinsubstanz (substantia secunda) ausschließt, folglich immer in den Bereich der *individuellen Substanz* (substantia prima) gehört. Aber das ist nicht alles. Wie oben bemerkt, gibt es individuelle Teilsubstanzen, z. B. diese Seele, diesen Leib, die für sich kein Individuum konstituieren. Das Individuum verlangt also mehr, es muß eine individuelle « *Vollsubstanz* » sein, die nicht als Teil mit einer anderen Teilsubstanz erst ein Ganzes bildet [2]. Es muß, wie die Schule sagt, ein *Suppositum*, ein wirklicher Selbstseinsträger sein, wie man es deutsch auch nannte, wie z. B. dieser Baum, dieser Tisch. Der Stagirite hat es bekanntlich definiert als Träger aller Attributionen, der von keinem anderen aussagbar ist: ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται [3]. Liegt einer derartigen individuellen Vollsubstanz oder Subsistenz eine rationale Natur zugrunde, so wird sie bekanntlich *Person* genannt [4].

Damit drückt das Individuum eine außerordentliche *Unteilbarkeit* und *Ausschließlichkeit* aus. Wir können das mit folgenden Worten charakterisieren: ein Individuum ist erstens *nicht in einem anderen* (non in alio) = Ausschluß des Akzidens; es kann zweitens *nicht von anderen* ausgesagt werden, weder generisch noch spezifisch = Ausschluß der substantiae secundae (non de alio); es kann drittens *nicht* Teil *mit einem anderen* sein (non cum alio) = Ausschluß der Teilsubstanzen. Es ist somit ein *Totalganzes* in sich und für sich. Das will die Definition

[1] Vgl. Joannes a S. Thoma, Cursus phil. thomist., Ars logica, p. II, q. 9, a. 1, ed. Reiser (Taurini 1930) 425, 427 s.

[2] Pot. 9, 2.

[3] Met. IV 8, 1017 b 24 (II 521, 48 s.).

[4] I 29, 4.

des Aquinaten im strengsten Sinne ausdrücken, wenn er sagt: Das Individuum ist in sich unterschiedslos und von allem anderen verschieden: « Individuum ... est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. »[1]

3. Die *Individuation* selbst, die « Vereinzelung », ist evident nicht identisch mit « Individuum », da sie alle Kategorien, also auch die Akzidenzien, und mehr noch, auch die individualisierten Teilsubstanzen angeht. Damit leugnen wir nicht, wir betonen es sogar, daß die Individuation bezüglich des Individuums eine eminente Rolle spielt, weil die Teilsubstanzen im Individuum sind und die Akzidenzien nur im Individuum individualisiert werden[2].

Auch vom Individuationsprinzip unterscheidet sich die Individuation. Das Individuationsprinzip ist die *Ursache* der Individuation als Wirkung. Beide sind aber doch öfters verwechselt worden. Die Individuation ist das « Dieseswassein » (hoc aliquid) selber, d. h. das, was formell die innere Geschlossenheit und äußere Abgeschlossenheit jedes Individuellen konstituiert[3], gleichviel ob es Substanz oder Akzidens oder Teilsubstanz sei.

Im Individuum, so deuteten wir an, besitzt die Individuation ihre hervorragende Bedeutung. Im Individuum betrachtet, können wir die Individuation unter einem dreifachen Blickpunkte ins Auge fassen: dem logischen, metaphysischen und physischen.

α) Der *logische* Gesichtspunkt berührt die Aussageweise (secunda intentio). In dieser Ordnung nun besitzt das Individuum oder Suppositum zwei logische Beziehungen: es ist einerseits Subjekt aller höheren Prädikate der ersten Kategorie Substanz, besitzt also im eminentesten Sinne die Relation des « Subjektseins » (relatio subicibilitatis). Anderseits ist es *nur von einem*, nämlich von sich selbst, *aussagbar*. Das will sagen, die logische Beziehung der Aussagbarkeit (relatio praedicabilitatis) ist die beschränkteste: « de uno solo »[4]. Das hat Thomas prägnant gesagt mit den Worten: Das Individuum lehnt jede weitere Teilung, jede formale und materielle Differenzierung ab[5].

[1] Ib. [2] I 29, 1; De principio individuationis, c. 3.

[3] Vgl. J. Gredt, Elementa philos. arist.-thom. I (Friburgi Br. [7]1937) 295 s., n. 386.

[4] De principio individuationis, c. 3; Joannes a S. Thoma, Cursus phil. thomist., Naturalis Philos. p. III, q. 9, a. 3, ed. Reiser (Taurini 1933) 769.

[5] Met. X, lect. 11, n. 2132: individuum ... non dividitur ulterius, nec formali nec materiali differentia.

β) *Metaphysisch* gefaßt, d. h. nach ihrem begrifflich realen Inhalt, wie er in der Denkweise existiert, ist die Individuation nichts anderes als jener reale begriffliche Inhalt (prima intentio), der in der Reihe der Kategorieordnung die unterste Art (species specialissima) als *Differenz* in Individuen scheidet und diesen als Supposita ihr innerlich unteilbares und nach außen abgeschlossenes « Dieswassein » gibt [1].

γ) *Physisch* genommen bezieht sich die Individuation ebenfalls auf die prima intentio, d. h. auf den realen Inhalt des Individuums, aber nach seiner physischen Existenzweise in der Natur selbst, insofern da ein Individuum als ein für sich absolut abgeschlossenes « Dieses-wassein » jedem anderen Individuum gegenübersteht, auch wenn es derselben Art ist. Hier tritt uns daher die *numerische Einheit* und Vervielfältigung so recht lebendig vor Augen, indem die verschiedenen Individuen als äußerlich zählbare, unterschiedene Einzelwesen einander gegenübertreten.

Das nähere *Verhältnis* des Individuums zur *Art* (species) und zu einem *anderen Individuum* muß vorsichtig abgegrenzt werden. Da jedes Individuum ein « Dieseswassein » ist, enthält es zwei wichtige Momente : ein Wassein und ein Diesessein. Das *Wassein* bedeutet eine Natur, Wesenheit, z. B. Mensch, Tier, Stein. Durch dieses Moment gehört es einer bestimmten Art (species) an und tritt nicht bloß nicht in Opposition zur spezifischen Art, sondern es besagt die Identität der verschiedenen Individuen derselben Art und ermöglicht daher die Abstraktion derselben Wesenheit von den verschiedenen Individuen [2]. Die Leugnung dieser Wahrheit würde sogar die Realität der Universalien bedrohen. Somit muß die Opposition zwischen Individuum und spezifischer Art und zwischen den Individuen derselben Art in dem *Diesessein* liegen, das keinem anderen mitteilbar (incommunicabilis) ist, und das als absolutes Diessein (suppositum) jede Teilnahme an einem anderen in sich und nach außen ausschließt. Daher nun der Satz : *Individuum und Art und Individuum und Individuum derselben Art schließen sich ratione suppositi gegenseitig aus* [3].

Einer besonderen Beachtung bedarf schon hier das *körperliche Individuum*. Seiner physischen Existenzweise nach besteht seine Natur

[1] Vgl. Glossner, a. a. O. 48 ; Joannes a S. Thoma, l. c.
[2] De principio individuationis, c. 3 ; Joannes a S. Thoma, l. c.
[3] Ib.

und Wesenheit aus zwei trennbaren Komponenten : Materie und Form, die nur vereinigt diese individuelle Wesenheit, Dingform ausmachen. Während daher « diese » oder « jene » Materie nicht zur spezifischen Art eines körperlichen Naturdinges gehört und daher mit seiner Definition nichts zu tun hat — davon wird ja gerade abstrahiert —, gehört zur Individualnatur und Wesenheit absolut notwendig gerade *diese Materie,* mit *dieser Form* in diesem Suppositum [1]. Im Gegensatze zum geistigen Individuum gibt es daher im Körperlichen ein *Werden,* ein « fieri ». Schon das alles deutet daraufhin, daß das Individualprinzip im geistigen und körperlichen Wesen nicht im gleichen Sinne aufgestellt werden kann.

4. Damit kommen wir zum *Individuationsprinzip* selbst.

Da von einem « Prinzip » (ἀρχή) die Rede ist, so muß es irgendwie als Grundlage, Anfang oder auch Wurzel, Ursache eines anderen verstanden werden. Und so ist es auch. Jenes andere ist die Individuation selbst, von der wir soeben sprachen und die formell das Individualsein konstituiert. Das Wort « Prinzip » drückt indessen nicht notwendig eine « Ursache » aus, die ja ein « Werden » voraussetzt, sondern kann einfach auch als « Grund » der Individuation gefaßt werden. In diesem Sinne konnten schon Aristoteles, Avicenna und die großen Scholastiker von einem Prinzip der Individuation der *geistigen Substanzen* reden, trotzdem es da kein « Werden », keine Erzeugung gibt. Sie forschten einfach nach dem *Grunde* der Individuation. So können wir das Individuationsprinzip beschreiben als tiefsten Grund oder tiefste Wurzel und Ursache dessen, was dem Individuum seine innere und äußere Unmitteilbarkeit (incommunicabilitas) gibt. Es ist jedermann einleuchtend, daß hier nicht die Rede sein kann von der wirkursächlichen Ordnung, denn allwo die Wirkursache einem Dinge die Existenz gibt, kehrt die Frage zurück : Was macht das Existierende zum Individuellen ? Richtig gefaßt, liegt das Individuationsprinzip im Bereiche des *konstitutiven* Seins, wie die Unteilbarkeit und Abgeschlossenheit des Seins selbst.

Thomas von Aquin behandelt die Frage öfters, besonders eingehend in den Opuscula « De ente et essentia », « De principio indivi-

[1] De ente et essentia, c. 2 ; De principio individuationis, c. 3. Dazu Glossner, a. a. O. 49 ff. ; Z. González, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin I (Regensburg 1885) 173.

duationis »[1] und « De natura materiae et dimensionibus interminatis »[2]. Der Lehrinhalt des letzten gab Roland-Gosselin O. P. Veranlassung, an seiner Echtheit zu zweifeln. Darüber später. Für Thomas war das Problem eine *Weltanschauungsfrage,* die sowohl Gott als auch die kreatürlichen Geisteswesen und die Körperdinge betrifft, und die je nach den verschiedenen Seinsvollkommenheiten verschieden gelöst werden muß. Für Thomas läuft auch hier die ganze Lösung auf die Akt- und Potenzlehre hinaus.

a) *Gott* ist in seiner absoluten Individualität das Ideal aller Individuationen, dem sich diese nach Maßgabe der reineren Aktualität und schwächeren Potentialität als dem Höchsten nähern : « Est ergo distinctio earum (intelligentiarum) ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia. »[3] In Gott liegt der Grund seiner absoluten Einheit und Unmitteilbarkeit in der realen Identität von Wesenheit und Existenz : « Deus est sua essentia »[4], in dem Satze : « cuius essentia est ipsum suum esse »[5]. Das ist bei keinem kreatürlichen Wesen der Fall.

b) Folglich muß schon bei den *Engeln* der Grund ihrer Individuation ganz anderswo gesucht werden. Zwar ist die These Avicebrons, auch die kreatürlichen Geister seien aus Materie und Form zusammen-

[1] Die Echtheit des Opusculums « De principio individuationis » hat MANDONNET bezweifelt, während schon CAJETAN (In de ente et essentia, q. 5, ed. LAURENT, 55) seine Echtheit auf Grund der Einsicht in eine vatikanische Handschrift betonte. Nachher hat MICHELITSCH (Thomasschriften I, Graz 1913, 194) den handschriftlichen Nachweis für die Echtheit erbracht. Faktisch haben wir ganz alte Handschriften in der Vaticana, in Brügge, Paris, Avignon, Bordeaux, Oxford, die schon in der Zeit vor der Kanonisation das Werklein mit Namen dem Aquinaten zuerteilen. Auch findet es sich in ältesten Werkkatalogen. Vgl. M. GRABMANN, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Beiträge XXII, 1/2, Münster ²1931) 240 u. oben S. 22.

[2] Auch dieses Opusculum wurde von MANDONNET als zweifelhaft echt bezeichnet, weil es sich nicht im sog. offiziellen Kataloge findet. Allein seine Echtheit ist durch MICHELITSCH und GRABMANN nachgewiesen. Es findet sich nicht bloß in dem Werkkataloge von Ptolomaeus von Lucca und anderen Katalogen, sondern ist auch durch zahlreiche Handschriften (Brügge, Avignon, Vaticana, Bordeaux, Paris, Oxford, Neapel) als echt nachgewiesen. Vgl. GRABMANN, a. a. O. 239 u. oben S. 23 f.

[3] De ente et essentia, c. 5.

[4] C. G. I 21 ; I 50, 4 ; Spirit. Creat. a. 8.

[5] De ente et essentia, c. 6.

gesetzt, absolut irrig. Damit trifft Thomas auch die Augustinisten seiner Zeit. « Unde in anima intellectiva vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma. »[1] Dennoch sind auch sie nicht « actus puri », reine Aktualitäten[2]. Weil sie hervorgebracht sind, ist ihre Form und Wesenheit in Potenz zur Existenz, die sie von Gott erhielten[3], ist auch in ihnen die Zusammensetzung von Wesenheit und Existenz oder « ex quo est et essentia »[4]. Aber als geistige Wesen haben die Engel den Vorzug, daß sie ihrem Wesen nach *einfache, in sich subsistierende Formen* sind, die, weil sie selbst Supposita sind, in kein Drittes aufgenommen werden können. Der Grund ihrer Individuation liegt somit in ihrer subsistierenden Form selbst : « sunt formae, quae per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae »[5]. Da die Form als solche nicht vermehrbar ist außer durch die Materie und da den Engeln jede Materie abgeht, ergibt sich für Thomas logisch die These, daß jeder Einzelengel allein für sich eine Art (species) besitze[6]. Anders verhält sich die Sache bezüglich der *Menschenseele*, die, trotzdem sie geistig ist, dennoch nur eine spezifische Teilsubstanz ist und infolge ihrer spezifischen Hinordnung zum Körper auch von ihm in der spezifischen Ordnung individualisiert wird[7].

c) Unsere Frage wird komplizierter beim Individuationsprinzip des *körperlichen Individuums*. Hier entbrannte der große Streit, der teilweise sogar die Thomisten entzweite. Und wir haben nicht vor, die Schwierigkeiten zu umgehen. Vielmehr möchten wir an erster Stelle die Hauptschwierigkeiten dem Leser vor Augen führen, um sie dann mit der nach unserer Auffassung richtigen Lehre des hl. Thomas zu lösen.

Die *Schwierigkeiten*, und damit die Verwirrung, beginnen mit der Terminologie. Thomas verlegt das Individuationsprinzip der materiellen Dinge bald einfach in die « Materia signata », bald in die Materie, die ihre bestimmten Dimensionen und daher ihre bestimmte Quantität

[1] Ib. c. 5 ; C. G. II 54 ; Spirit. Creat. a. 1 ; Quodlib. II 4.

[2] De ente et essentia, c. 5.

[3] Ib. : Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit.

[4] Ib. u. c. 6.

[5] C. G. I 21 ; III 77, 2 ; Spirit. Creat. a. 8 ; De natura materiae, c. 3.

[6] De ente et essentia, c. 6 : In talibus substantiis non invenitur multitudo ndividuorum in una specie. C. G. II 93 ; Spirit. Creat. a. 8.

[7] C. G. II 94.

besitzt: « Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. »[1] Dadurch sollen sich der Mensch im allgemeinen und der Individualmensch Sokrates unterscheiden[2]. Damit scheint er die Ursache der Individuation in etwas *Konkret-Aktuelles*, und zwar in etwas eminent Quantitativ-Akzidentelles zu verlegen, während doch das Individuationsprinzip das Individuum als höchste Individualsubstanz (Suppositum) begründen sollte. Diese Schwierigkeit springt in die Augen. Man mag übrigens das Individuationsprinzip in die aktuelle oder bloß potentielle Materia prima verlegen, in beiden Fällen ergeben sich fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Ist die *aktuelle Materie* das Individuationsprinzip, so bedarf sie, weil sie schon individuell ist, wieder eines anderen Individuationsprinzips, wodurch sie selbst individualisiert wird. Verlegt man das Prinzip in die *Materia prima*, die reine Potenz ist[3], so haben wir etwas absolut Indifferentes, Unbestimmtes, also ein « non signatum » als Ursache der Signatio, der Individuation. Die Schwierigkeit wächst noch, wenn wir bedenken, daß nach der thomistischen Lehre einerseits nur die substantielle Form die Materia prima aktualisiert[4] und anderseits wieder behauptet wird, die Form selber werde erst durch ihren Eintritt in « diese » oder « jene » Materie individualisiert[5]. Hier scheint also die aktuelle Materie als Ursache der Individuation vorausgesetzt zu werden. Wie verhängnisvoll dem späteren Thomismus der Satz, die « materia quantitate signata » sei das Individuationsprinzip, wurde, ist bekannt. Er führte zu einem *Doppelindividuationsprinzip*, einem Aggregat, wie Cajetan sagt, von Substanz und Quantität. Die Substanz soll dem Individuum die innere Einheit, die Quantität die äußere Unterscheidung von allem anderen geben[6]. Damit trat eine Zerrissenheit in das thomistische Individuationsprinzip ein, die unheilbar war und die Suárez reichlich ausgebeutet hat. Das Individuationsprinzip verlor zum Teile seinen absolut notwendigen *inneren-substantiellen* Charakter. Ein bloßes Akzidens wurde

[1] De ente et essentia, c. 2.

[2] Ib. c. 3.

[3] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2: Unde patet quod materia secundum se considerata non est principium diversitatis secundum speciem, nec secundum numerum. Dasselbe, De natura materiae, c. 3 u. 8.

[4] In Boeth. de Trinit. ib.

[5] De ente et essentia, c. 2: Per formam, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Ib. c. 5: forma dat esse materiae.

[6] Vgl. Cajetan, In de ente et essentia, q. 5, ed. Laurent 53.

zu einem individualisierenden Mitprinzip der körperlichen Substanz, ja des Suppositums! Wie dabei das Verhältnis der Quantität zur substantiellen Form, von der sie doch erst ihr aktuelles Sein erhielt, zu regeln wäre, ist ein neues Geheimnis. So reihten sich hier Schwierigkeiten an Schwierigkeiten an, die den Gegnern von allen Seiten Angriffsflächen boten und eine befriedigende Lösung fast unmöglich erscheinen ließen.

Dennoch halten wir eine *Lösung* für möglich, und zwar aus Thomas selbst, den wir hier reichlicher in lateinischen Texten zitieren werden, als es dem Leser vielleicht angenehm ist.

Allgemein zugegeben werden muß als Voraussetzung der Lösung, wie wir schon betonten, daß das Wesen des Körperwesens nicht in der bloßen Form besteht, sondern aus Materie und Form. In der Vereinigung beider aktualisiert die Form die potentielle Materie und damit beginnt erst das *aktuelle Sein* des körperlichen Suppositums, in welchem als Vollträger die Akzidenzien individualisiert werden. In der Vereinigung von Materie und Form soll nach thomistischer Auffassung die aktualisierende Form das Körperwesen quidditativ in eine bestimmte Art — Pflanze, Tier — einreihen, d. h. sie gibt ihm ein *Wassein*, aliquid. Die Form selber in sich und für sich ist nicht individualisiert, sonst wäre sie einfach und in sich subsistent, und das gilt hier auch von der allgemeinen Wesenheit des Körperwesens als Form desselben. Die Form wird also erst individuell durch den Eintritt in diese oder jene Materie: « recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc » [1]. Dadurch wird das Körperwesen ein « Dieseswassein », ein « hoc aliquid » [2]. Das ist denn auch der Grund, warum Thomas das Individuationsprinzip in die Materie, und zwar in eine irgendwie *bestimmte*, in eine « materia signata » verlegt. Aber in welchem Sinne? Das ist die Hauptfrage, die wir jetzt Punkt für Punkt näher bestimmen möchten.

1. Das thomistische Individuationsprinzip liegt *nicht* bereits schon in einer irgendwie *aktuellen Materie*. Soviel wußte nämlich auch schon Thomas, daß, wer die Wurzel selbst alles Individuellen im Suppositum in etwas Aktuell-Individuelles verlegt, sich einer petitio principii schuldig macht. Daher hält er im Werden des Dinges die Materie

[1] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2; De ente et essentia, c. 2.
[2] De principio individuationis, c. 3.

nicht schon für ein Ungeteiltes (incommunicabile), sondern nur für die *erste Wurzel*, das erste Prinzip, das die Unmitteilbarkeit erst begründet : « materia . . . necessario erit primum principium esse incommunicabilis »[1]. Sie begründet erst das « Suppositumwerden », wie er daselbst ausführt. Damit stimmt überein, was er anderwärts sagt : Die Materie enthält den *Grund des ersten Subjektseins* : « illud, quod tenet rationem primi subiecti, est causa individuationis »[2]. Eine interessante Bestätigung erhält das durch die *Erkenntnisweise*, die Thomas der Materie als Wurzel der Individuation zuschreibt. Sie ist nicht direkt erkennbar — das wäre sie, wenn sie aktuell wäre —, sondern nur durch den schließenden Verstand, der sie ohne Species, in ihrer *Hinordnung* und Hinbestimmung *zur Species* erfaßt : « Materia autem cum tribus dimensionibus non est primum subiectum, sed secundum se et in natura ; per quem modum non pertinet ad naturam speciei, sed prout est in acceptione intellectus, cuius est determinationem seu intentionem speciei percipere. »[3] Da an sich weder die Form allein noch die Materie allein nach Thomas etwas Aktuelles ist, sondern die aus beiden resultierende Species im Suppositum, und da hier die Materie als Wurzel der Individuation ohne Species als etwas, was erst von der Species seine Bestimmung erhält, betrachtet wird, handelt es sich offenbar nicht um etwas Aktuelles, sondern bloß Potentielles, um eine potentielle Hinordnung zur Species.

2. Das Individuationsprinzip liegt *nicht* in der *Materia prima als solcher*.

Ist die erste Wurzel der Individuation nur etwas Potentielles, ist sie dann nicht die Materia prima als solche ? Die Antwort des hl. Thomas ist negativ. Gerade, weil die Materia prima in sich absolut *unbestimmt* und differenzlos ist, kann sie als solche nicht Wurzel des individuell Differenzierten sein[4]. Daher die öftere kategorische Erklärung : « materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata »[5]. Gegen Averroes, der den räumlichen Dimensionen in der Materia prima ein aktives Sein zuerteilte, schrieb er das ganze Opusculum « De natura materiae et

[1] Ib. [2] De natura materiae, c. 3. [3] Ib.

[4] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2 : Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi quod est distinguibilis.

[5] De ente et essentia, c. 2 ; De natura materiae, c. 3.

dimensionibus interminatis » mit der fortlaufenden Erklärung : Die Materia prima ist an sich absolut indifferent, also non signata [1].

Das alles führt uns zu einem dritten Satze :

3. Das Individuationsprinzip liegt in einer bestimmten *transzendentalen Hinordnung* (relatio) *der Materia prima*, die verwirklicht das Individuum konstituiert.

Die Erklärung dieses Satzes zwingt uns auf das *substantielle Werden* (generatio) des körperlichen Naturdinges zurückzugreifen, und zwar im thomistischen Sinne, wo jede substantielle Veränderung, mit Ablehnung der Mehrzahl der Formen, auf die Materia prima zurückläuft [2]. Und zwar können wir hier eine doppelte Stellung der Materie als Individuationsprinzip unterscheiden, eine dynamische und statische.

α) *Die dynamische Stellung*

Die dynamische Ordnung faßt das « Werden » des Dinges ins Auge. Sie ist eminent « zielstrebig », denn ohne Zielstrebigkeit gibt es kein Werden. Wie überall, ist daher auch im Naturwerden die Zielursache die erste, weil sie als Ursache der Ursachen die Wirkursache, welche Materie und Form vereinigt, wirkend macht [3]. Ziel der Natur ist die Erhaltung der Art (species) der Dingwesenheit, Abglanz der ewigen göttlichen Ideen. Da die Körperform wegen ihrer notwendigen Hinordnung zur Materie nicht in sich und durch sich bleibendes Sein besitzt, sondern, dem stetigen Wandel unterworfen, durch Erzeugung und Tod nur im *Individuum ist*, bzw. mit ihm zugrunde geht, beruht ihre von der Natur angestrebte Erhaltung auf den wechselnden Individuen derselben Art [4]. So wird das Individuum zum *nächsten* und daher zum früheren *Ziele der Erzeugung* als die Form selbst, weil diese nur durch die Individualisation ihre Fortdauer besitzen kann. Das weist evident darauf hin, daß nicht die Form, sondern die Materie Individuationsprinzip sein muß ; denn einerseits bedarf die Form selbst der Individuation, und anderseits ist sie als solche das, was den Individuen derselben Art gemeinsam ist und was in den Individuen fortlebt. Aber die Materie ? Wie soll sie Individuationsprinzip werden ? Weder als irgendwie aktuelle noch nach ihrer absoluten Indifferenz kann sie, wie oben gesagt, diese Funktion ausüben. Sowohl der Untergang des einen

[1] Ib. c. 4 ss.
[2] Ib. c. 5-7 ; Q. disp. de Anima, a. 9.
[3] De principiis naturae.
[4] I 15, 1 ; I-II 85, 6.

als die Erzeugung des anderen sind lang vorbereitete Naturprozesse, in denen die mannigfachsten Alterationen, äußere und innere, qualitative und quantitative, den Einfluß der alten Form auf ihren aktuierten Stoff schwächen und das Verhältnis der beiden Konstituenten lockern, bis sie, wie Thomas sagt, allmählich und nicht ohne wirkursächlichen Einfluß der Natur [1] in der Materia prima eine *Disposition* hervorbringen zu einem substantiellen Neusein, einem Neu-Individuum, das dann aktuell entsteht, wenn die Wirkursache die vollendet disponierte und proportionierte Materie in Akt überführt. Das alles ist dem natürlichen Gange des Werdens, der Erzeugung und Ernährung bei Mensch und Tier konform, ist doch die eductio formae de potentia materiae selbst nichts anderes als die letzte Entfaltung jener disponierten Materie in ihrer unmittelbarsten Vorbereitung, « maxima propinquitate », zur neuen Substanzform, die einen neuen Teil der Materia prima aktualisiert [2]. Thomas fordert diese neue Hinordnung und Disposition der Materia prima nicht bloß für jede Erzeugung [3], sondern auch für die Erzeugung des Menschen [4], wo doch die Seele als Form anderswoher kommt, ja sogar für die Erzeugung der Menschheit Christi [5].

Diese Disposition gibt nun der Materia prima, die an sich differenzlos ist, unter wirkursächlichem Natureinfluß eine *bestimmte Richtung zu diesem bestimmten Individuum,* das aus dieser Form und dieser Materia actualis bestehen wird, ja diese Disposition, diese Hinordnung der Materie zum Neuindividuum ist die Frucht des eigentlichen Naturtriebes, um je nach der richtigen Disposition der Materie immer wieder, lebend und sterbend, eine neue Form anzunehmen [6]. Das ermöglicht die Erhaltung der species im Wandel des Körperwesens [7]. Damit ist

[1] I-II 113, 7 : Quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat ; et ideo videmus quod statim, cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae. II Sent. d. 5, q. 2, a. 1.

[2] De natura materiae, c. 6 ; Spirit. Creat. a. 3 ; II Sent. d. 5, q. 2, a. 1.

[3] IV Sent. d. 17, q. 1, a. 3 ; I-II 85, 6.

[4] De natura materiae, c. 2 : Unde primus terminus actionis physicae in generatione humana est dispositio sufficiens ad introductionem animae.

[5] III Sent. d. 3, q. 2, a. 2.

[6] Thomas nennt diese Dispositio nicht bloß eine inclinatio materiae (I-II 85, 6), sondern auch eine solche, die zur Neuform nötigt, « necessitans » (II Sent. d. 5, q. 2, a. 1).

[7] I-II 85, 6.

aber auch schon bewiesen, daß in dieser dynamischen Ordnung die Materie des Neuindividuums früher intendiert sein muß als die Form desselben, weil die Form erst der vorher proportionierten Materie zukommt [1]. Und weil jeder bestimmten Materie eine so oder so bestimmte Quantität zukommen muß, haben wir ganz logisch schon in der dynamisch-potentiellen Naturordnung eine *potentiell* bestimmte materia quantitate signata. Damit fällt eine weitere früher aufgeworfene Schwierigkeit : die neue Form tritt nicht in eine aktuell bestimmte materia signata ein, sondern nur in eine potentielle [2].

Noch eine besondere Bemerkung über die berühmte Hinordnung oder Relatio der Materia prima zum neuen quantitativ körperlichen Individuum. Als Disposition zu etwas, was sie werden kann, aber noch nicht ist, ist sie offenbar selbst nur potentiell, wie die materia prima in sich. Auch ihre besondere Hinordnung zum neuen Individuum, die durch wirkursächlichen Einfluß entstanden ist, liegt potentiell in der materia prima selbst, die alles werden kann. Da sie zugleich ein neues substantielles Sein begründen wird, wird sie mit Recht eine transzendentale Relatio genannt [3]. Unsere Disposition ist somit gar nichts anderes als eine wirkursächlich begründete Hinordnung der materia prima selbst zu einem Individuum. Selbstverständlich ist diese ganze Auffassung für all jene unverständlich, welche suarezisch die Materie schon als etwas Aktuelles und die passive Potenz als etwas Nicht-Reales auffassen. Dabei bleibt dann aber auch jedes substantielle Werden unabgeklärt [4].

[1] I-II 113, 8 ad 2 ; In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2 ad 5. Nach Thomas gibt es also eine signatio materiae vor der Form, was L. Fuetscher (Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 217) unverständlich erscheint.

Mit dem Gesagten stimmt auch überein, was Thomas De principio individuationis, c. 3, sagt und woran sich Roland-Gosselin gestoßen hat : « essentia enim materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua ; ratio enim materiae non est una et communis sicut sua essentia ». Vgl. M. D. Roland-Gosselin O. P., Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin (Bibl. thom. VIII, Le Saulchoir 1926) 133.

[2] De principio individuationis, c. 3 ; In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2.

[3] Spirit. Creat. a. 3 ad 21.

[4] Vgl. dazu L. Fuetscher, a. a. O. 222. Für Fuetscher ist es daher auch ganz logisch, wenn er jede signatio der Materie nur von der Form abhängig macht (a. a. O. 223).

β) *Die statische Stellung*

Wir reden hier vom aktuierten Individuum als der faktischen Verwirklichung jener soeben besprochenen potentiellen Hinordnung, welche die Wurzel und daher das eigentliche Individuationsprinzip ist. Es ist also hier die Rede von der formalen Individuation selbst. Man kann in der faktischen Individuation die Stellung des Ganzen, der Form, der Materie und der Wesenheit besonders in Betracht ziehen.

I. Das *Ganze* ist offenbar das Individuum selbst als erreichtes Ziel der Erzeugung [1]. In ihm allein existieren die Teile wirklich, da an sich weder die Materie noch die Form, aristotelisch gefaßt, Wirklichkeit haben. Sie besitzen sie nur im Dritten, im Compositum.

II. Von der Wirkursache hervorgebracht und in die potentiell disponierte materia prima aufgenommen, aktuiert die *Form* jenen disponierten Teil der materia prima mit der ihm eigenen potentiellen Richtung zu dem bestimmten Individuum. Dadurch wird jener aktuierte Teil zu einem aktuell-substantiellen Mitkonstituenten des neuen Individuums. Dadurch wird die materia prima der Aristoteliker nicht bloß zu einem Subjekte « in welchem » (in quo), sondern auch zum Subjekte « aus dem » (ex quo) der Neusubstanz [2], was die Platoniker und mit ihnen, wie mir scheint, die Nominalisten und Suárez leugneten, weil sie der materia prima aktuelles Sein gaben und die Realität der passiven Potenz leugneten. Damit müßte wieder das substantielle Werden in Frage gestellt werden, da in diesem Falle die Materie, wie bei Plotin, nur zum Erscheinungsträger neuer Formen würde. Daß in der aktuellen Ordnung die aktuierende Form prioritate naturae früher ist als die aktuierte Materie als Prinzip der Individuation, ist selbstverständlich.

III. Die *Materie* und die Individuation. Da keine Körperform in sich und für sich individuell ist, erhält sie die Individuation erst durch die Aufnahme in die potentiell bereits bestimmte Materie (materia signata) und zwar zeitlich zugleich, wo die Materie aktuiert wird. So stehen in der Individuation Aktuation und Individuation bezüglich der Prioritas naturae im umgekehrten Verhältnisse. Die Form ist früher in der Aktuation, die Materie in der Individuation. Die Form oder hier Wesenheit gibt dem Individuum das « Wassein », die Materie das

[1] De natura materiae, c. 5.

[2] Phys. I 9, 192 a 26 (II 260, 18) : τὸ ἐν ᾧ. Ib. a 29 s. (22) : τὸ ἐξ οὗ. Thomas drückt das « ex quo » prägnant aus, indem er von der aktuierten Materie Phys. I, lect. 15, n. 4 sagt : intrat in constitutionem substantiae.

« Diesessein ». Und darin besteht das Wesensmoment des Individualseins in der aktuellen Ordnung. Schon im ersten Augenblicke der Erzeugung tritt die aktuierte Materie auf als etwas « Ausgeschiedenes », abgeschlossen von der Materia prima, weil sie aktuiert ist, eine für sich bestimmte, von jedem anderen Stoffe getrennte Stoffmasse, die in sich aber in *verschiedene substantielle Stoffteile* teilbar ist, die nur dieser Materie zukommen und daher dieses Individuum unter mehreren derselben Art konstituieren. Erst aus diesem Wesensmoment, das die Substanz Materie selbst betrifft, geht die innerlich-notwendig entitative Hinordnung zu dem der körperlichen Materie notwendigen Akzidens « Quantität » hervor, d. h. zu einer bestimmten räumlich-zeitlichen Ausdehnung, die zwar nicht eine bestimmt begrenzte (quantitas terminata), wohl aber eine bestimmte ist, nämlich *diese* Ausdehnung, die trotz veränderlicher Begrenzung eben doch immer dieselbe bleibt (quantitas interminata) [1]. So konnte Thomas sagen : Die Dimensionen gehören notwendig zur Individuation, aber sie sind nicht selbst das Individuationsprinzip, sondern die Materie als substantieller Träger derselben [2]. Das alles stimmt mit den physiologischen Tatsachen überein. Der embryonale Mensch und der ausgewachsene sind dasselbe Individuum, obschon sie der Gestalt und Größe nach sehr verschieden sind. Diese äußeren fortwährenden Veränderungen berühren das Wesen der Individuation gar nicht, wie irrtümlich behauptet wurde [3]. Dasselbe liegt in der substantiellen bestimmten *Stoffverteilung und Lagerung* (positio [4]) der aktuellen Materie selbst, die dann, weil jede Substanz ihre eigentümlichen Akzidenzien verlangt, entitativ zu einer bestimmten räumlichen Ausdehnung, Quantität, hingeordnet ist [5]. Das macht auch die Form individuell, daß sie in einen bestimmten, weil abgesonderten, in bestimmte Teile zerfallenden Stoff aufgenommen [6] und damit selbst materiell « vielheitlich » innerhalb derselben species wird.

IV. Bekanntlich leugnen die Thomisten jede Realdistinctio zwischen der individualisierten *Wesenheit* und der Individuation. Das hat man

[1] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2.

[2] Ib. ad 2 : Dicendum quod dimensiones, cum sint accidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuae substantiae ; sed materia, prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis.

[3] FUETSCHER, a. a. O. 219.

[4] In Boeth. de Trinit. ib. a. 3 ad 3 ; Quodlib. I 21 s.

[5] De ente et essentia, c. 3 ; De natura materiae, c. 4 ; III 77, 2.

[6] In Boeth. de Trinit. ib. a. 2 ad 4.

als unlogisch bezeichnet, da sie doch zwischen Materie und Form eine distinctio realis annehmen [1]. Letzteres ist sehr wahr, aber unhaltbar ist die daraus gezogene Folgerung. Nach Thomas individualisiert die Materie die Form und durch die Form die ganze Wesenheit und mit dieser all die spezifischen Eigenschaften des Individuums. Somit ist die Individuation real nichts anderes als die individualisierte Wesenheit. Wie soll man zwischen Zweien, die real gerade dasselbe sind, eine Realdistinctio ausfindig machen ? Aus demselben Grunde ist der Vorwurf grundlos, das thomistische Individuationsprinzip ziehe nur die quantitativen, nicht aber die qualitativen Eigentümlichkeiten des Individuums und die Dingindividuation an sich in Betracht [2]. Weil die Materie die Form und die ganze Wesenheit individualisiert, trifft sie die Dingindividualität in sich (absolute), trifft sie auch die *qualitativen* spezifischen Eigentümlichkeiten des Individuums, die von der Wesenheit abhangen, und erklärt auch einigermaßen die typischen und mehr oder weniger stabilen rein *individuellen* Eigenschaften, die mit den Individuationsprinzipien auf die verschiedene *Disposition der Materie im Augenblicke der Erzeugung* zurücklaufen. Während die spezifischen Eigenschaften durch Abstraktion erweisbar sind, wird man die individuellen Eigenschaften nie ergründen, weil sie von Fall zu Fall auf verschiedenen positiven Tatsachen beruhen.

Alles, was wir bisher über die dynamische und statische Stellung des thomistischen Individuationsprinzips gesagt haben, weist bereits darauf hin, daß Thomas die Materie als einzige Wurzel der Individuation betrachtete. Doch wollen wir wegen gewisser Schwierigkeiten die Frage noch ganz speziell erörtern.

4. *Die Materie* ist bei Thomas das *einzige, einheitliche Individuationsprinzip*.

Gibt es bei Thomas ein Doppelindividuationsprinzip : die Materie als Ursache der *inneren Unteilbarkeit* des Individuums, die Quantität

[1] FUETSCHER, a. a. O. 202 f. Dem Parallelismus folgend, müßten die Thomisten, meint Fuetscher, eine Realdistinctio annehmen. Mitnichten ! Der Parallelismus besteht wohl zwischen Materie und Form, die aber sicher nicht dasselbe sind wie Wesenheit und Individuation, in denen Materie und Form sind. Nach Fuetscher ist der Parallelismus auch schuld daran, daß die Thomisten keinen substantiellen Unterschied zwischen den Individuen derselben Art annehmen können (248 f.). Und doch hat Cajetan, sicher ein Parallelist auch in den Augen Fuetschers, schon zu seiner Zeit jene substantielle Distinctio verteidigt, und zwar aus Thomas, wie ich oben S. 242 und 400-402 nachgewiesen. Fürwahr, es stimmt etwas nicht mit Fuetschers Auffassung vom thomistischen Parallelismus.

[2] Vgl. FUETSCHER, a. a. O. 187, 189, 194, 224.

als Wurzel der *äußeren räumlichen Begrenzung* desselben ? Diese Frage stellen, bedeutete Krieg in alten Zeiten, und sie wird heute noch von Thomisten bejaht.

Darüber sind heutzutage alle einig : wenn die beiden Opuscula « De principio individuationis » und « De natura materiae et dimensionibus » echt sind, ist bei Thomas *nur* und einzig die Materie Individuationsprinzip. Wir skizzieren kurz den Lehrinhalt der beiden Werklein bezüglich des Individuationsprinzips. Auf den Einwand : Wie kann die Quantität bzw. wie können die räumlichen Dimensionen als Akzidenzien das Individuum als Substanz verursachen, antwortet Thomas kategorisch : Die quantitativen Dimensionen *verursachen das Individuum überhaupt gar nicht ;* sie sind nur in unserer *Erkenntnisordnung* ein Mittel der Erkenntnis des Individuums : « non quod dimensiones causent individuum ..., sed quia per dimensiones demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium et inseparabile » [1]. Weiter erklärt Thomas in beiden Opuscula ausdrücklich : Die Materie *allein* ist das Individuationsprinzip [2], nicht die Materie, insofern sie den drei Dimensionen unterworfen ist, sondern die Materie in sich und in ihrer Natur : « Materia autem cum tribus dimensionibus non est primum subiectum, sed secundum se et in natura sua. » [3]

Diese Sprache des hl. Thomas in den beiden Opuscula ist so klar und eindeutig, daß sie für den verdienten Roland-Gosselin O. P. zu einem Hauptgrunde wurde, die beiden Werklein, deren Echtheit Michelitsch und Grabmann [4] handschriftlich nachgewiesen hatten, für zweifelhaft echt zu halten. Nach ihm steht diese Auffassung des Individuationsprinzips im Widerspruch mit der Stellung des Aquinaten in anderen sicher echten Werken. Dort habe er die Quantität stets als ein zweites Individuationsprinzip betrachtet. In all seinen echten Werken, vom Sentenzenkommentar bis zum dritten Teil der Summa Theologiae, ver-

[1] De natura materiae, c. 3.

[2] De principio individuationis, c. 3 : Et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis : materia enim sola est principium individuationis quoad illud, in quo salvatur ratio primi in genere substantiae ... Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subiectum suum quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae ; quod autem cadat sub sensu exteriori, est per quantitatem.

[3] De natura materiae, c. 3.

[4] M. Grabmann, Werke, 239 f., 301-305.

teidige er den Satz, die Quantität individualisiere sich selbst : « que la quantité pure s'individuait elle-même » [1].

So ohne weiteres ist uns aber diese Position doch nicht einleuchtend. Es gibt bei Thomas freilich Redeweisen, die irreführen konnten. Ohne das wäre die spätere Kontroverse nicht verständlich. Auch spricht Thomas hie und da von der Quantität als Individuationsprinzip im *abgeleiteten* Sinne, insofern sie als Wurzel der Dimensionen die übrigen Akzidenzien individualisiert [2]. Dann nennt er sie aber nur im *gewissen Sinne*, « aliquo modo individuationis principium » und stellt sie der Materie als « *primum* principium individuationis » gegenüber, und das geschieht im letzten Teile der Summa Theologiae [3]. Wir zitieren hier nur Quellen, deren Echtheit unangefochten ist.

Die Hauptfrage ist indessen diese : *Hat Thomas je der Quantität für sich*, neben und unabhängig von der Materie, den Charakter eines *selbständigen zweiten Individuationsprinzips zuerteilt ?* Das verneinen wir auf das entschiedenste schon deshalb, weil er oft überhaupt nur die Materie als Individuationsprinzip nennt [4]. Aber hat er der Quantität nicht unabhängige *Selbstindividuation* zuerteilt ? [5] Hier liegt das gegnerische Hauptargument. Und wir wagen zu antworten : Im ganzen echten Schrifttum des Aquinaten gibt es nicht eine Stelle für eine von der Materie unabhängige Selbstindividuation der Quantität. Jene Behauptung beruht auf einem völligen Mißverständnis der Lehre des Aquinaten. Thomas lehrt nur : die gewöhnlichen Akzidenzien werden nicht per se individualisiert, sondern nur in der Quantität als dem Grund-Akzidens der Substanz ; die Quantität aber erhielt ihre Individuation nicht in einem anderen Akzidens, sondern in se, aber *von der Materie*, « ex materia individuata » [6]. Und genau die gleiche Lehre trägt er noch vor im letzten Teil der Summa Theologiae über die eucharistischen Akzidenzien [7]. Damit fällt die Hauptstütze für die Quantität als zweites Individuationsprinzip.

[1] M.-D. Roland-Gosselin, Le « de ente et essentia », 131. Vgl. oben S. 22-24.

[2] C. G. IV 65 ; II 40 u. 92.

[3] III 77, 2. [4] I 75, 4.

[5] In diesem Sinne hat auch Fuetscher (a. a. O. 208, 210, 217, 231) die thomistische Individuation interpretiert.

[6] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2 u. ad 3.

[7] III 77, 2 : Prima dispositio est quantitas dimensiva ... et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva.

Wir fügen weiter bei: *Thomas führt das ganze individualisierende Wirken und Sein der Quantität auf die Materie als Wurzel derselben zurück.* Mit Aristoteles betont er, die Akzidenzien können unmöglich Ursachen einer Substanz sein [1], und eben deshalb seien die räumlichen Dimensionen nicht selbst Individuationsprinzip, sondern die Materie selbst, in der jene Dimensionen bereits *vorgesehen* sind: « per dimensiones ... praeintellectas in materia » [2]. Ja, sagt er in Übereinstimmung mit dem, was wir früher sagten, jene Dimensionen waren in der Materie selbst vorgesehen, ehe die Materie die Form besaß [3]. Das ist nach Thomas der Sinn der Formel: Die Materia quantitate signata ist das Individuationsprinzip [4]. Offenbar ist die Materie bei Thomas einziges Individuationsprinzip!

Aufschlußreich für unsere Frage ist *Cajetans* Stellungnahme. Ehedem hatte er im Kommentar zu De ente et essentia das thomistische Individuationsprinzip folgendermaßen formuliert: « Materia in potentia ad quantitatem. » Im Kommentar zur Summa Theologiae retraktiert er die Formel als nicht genau thomistisch mit der sachlich richtigen Begründung: Die Quantität ist nur eine Eigentümlichkeit (proprium) der Materie. Folglich ist die potentia ad « quantitatem » selbst nur ein Akzidens. Also muß die Materie selbst in ihrer Natur die eigentliche Wurzel der Individuation sein [5]. Das Zeugnis eines Thomaskenners, wie Cajetan einer war, ist für das Gesagte wertvoll.

So liegt nach Thomas das Individuationsprinzip des Körperwesens in einer *potentiell-transzendentalen Hinordnung* (relatio, dispositio) *der Materia prima, die, von der Form verwirklicht, allein ein in sich geschlossenes und nach außen räumlich-zeitlich abgegrenztes Individuum konstituiert.*

III. Begründung des thomistischen Individuationsprinzips

Wir können uns hier kurz fassen. Unsere Ausführungen über den Begriff des Individuationsprinzips beantworten bereits die Hauptein-

[1] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2 ad 2.
[2] Ib. ad 3. [3] Ib. ad 5. [4] Ib. ad 4.
[5] Comment. in Summam theol. I, q. 29, a. 1, ed. Leonina Operum S. Thomae IV (Romae 1888) 329, n. 9: Per materiam autem sub certis dimensionibus non intelligo, ut olim exposui in comment. De ente et essentia, materiam cum potentia ad quantitatem: quoniam potentia illa ... est in genere quantitatis ... Sed intelligo materiam distinctam numero, non ut subiectum quantitatis, sed ut prius natura ipsius fundamentum, radix et causa.

wände gegen dasselbe, dürften somit auch schon zu seiner wirksamen Verteidigung gehören, zumal sie überall vom tatsächlichen Naturwirken ausgehen.

Eigentlich laufen die Beweise des hl. Thomas für sein Individuationsprinzip auf zwei Hauptargumente zurück : auf ein noetisches und ein kosmologisches.

I. Der *noetische* Beweis wurzelt, wie die Benennung anzeigt, in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre, genauer gesagt, in der aristotelischen Abstraktionslehre. Er ruht auf einer früher besprochenen These [1], die in zwei Tatsachen verwurzelt ist, nämlich darin, daß das Individualwesen als solches uns unbekannt ist, und daß sodann die Ursache hievon weder in der Form desselben als solcher liegt, noch in der Wesenheit als solcher, die aus materia communis und forma communis besteht [2], ja nicht einmal in der Singularität als solcher [3], sondern nur in der bestimmten Materie (materia signata). Also ist diese das Individuationsprinzip [4].

II. In der *kosmologischen* Beweisführung liegt zweifelsohne das Hauptargument, da dieses Argument die Frage im Lichte der kosmologischen Konstituenten — Materie und Form — ins Auge faßt. Von diesem Standpunkte aus gesehen ist die Lösung der aufgeworfenen Frage bei den *Körperwesen* unvergleichlich komplizierter als bei Gott und Engel, die kein « Werden » (generatio) haben, sodaß man bei ihnen nur nach einem Grunde (ratio) der Individuation fragen kann, während es beim körperlichen Individuum unbestritten ein « Werden » gibt, wofür die Thomisten eine eigentliche konstitutive *Ursache* der Individuation verlangen. Darin befinden sie sich im Gegensatz zu den Nominalisten und Suárez, die für Gott, Engel und Körperwesen denselben einheitlichen Satz aufstellen : Ein jegliches Einzelding ist durch sich selbst individuell. So ergeben sich hier logisch zwei Fragen : Erfordert das Körperwesen für seine Individuation eine ihm eigene Ursache, und wenn ja, in was ist diese Ursache zu verlegen ? Für uns ist der erste Satz, den manche außer acht lassen, grundlegend.

a) Das stoffliche Individuum muß für seine Individuation eine ihm eigene Ursache haben.

[1] Vgl. oben S. 250 ff.
[2] I 84, 7 ; I 86, 1 ; De ente et essentia, c. 2.
[3] Q. disp. de Anima, a. 20.
[4] De ente et essentia, c. 2 ; dazu GLOSSNER, a. a. O. 16 ff., 66 ff.

Selbstverständlich ist hier nicht die Rede von der « Wirkursache », sondern von einer konstitutiven Ursache. Darüber sind alle einig.

Die Vereinfachung von komplizierten Fragen ist oft eine Vergewaltigung derselben. Von Durandus, Ockham bis und mit Suárez galt das Axiom : Jedes individuelle Sein ist durch sich selbst individuell, auch das stoffliche, ohne eine Ursache der Individuation. Auf diese Theorie, die unser Problem scheinbar wunderbar vereinfacht, war man sogar stolz. Damit trafen Gott, Engel und Körperwesen in ein und demselben Individuationsgrunde zusammen. War es wirklich eine richtige Vereinfachung des Problems oder war es nicht vielmehr eine Vergewaltigung ?

Thomas hat dieser These sicher widersprochen, indem er, wie wir früher dargetan, zwischen Gott, Engel und Stoffding unterschied. Uns scheint, mit Recht ; denn die von Suárez vorgelegte Lösung beachtet weder die Verschiedenheit der Dinge noch das Werden des stofflichen Individuums und zerstört überdies, was Ziel der Lösung sein sollte.

1. Es leuchtet doch eigentlich jedermann ein, daß der Grund der individuellen Einheit und Unmitteilbarkeit (incommunicabilitas) in der absolut einheitlichen Gottheit und dem Engel, der schon geschöpflich ist, und erst recht in dem aus Stoffteilen räumlich-zeitlich ausgedehnten Körperwesen nicht derselbe sein kann. Die *Verschiedenheit der Dinge* fordert gebieterisch eine andere Lösung. Der Einwand der Gegner : auch unser Individuationsprinzip ist verschieden, denn die entitas in Gott, Engel und Körperwesen ist auch für uns verschieden, löst die Schwierigkeit erst recht nicht. In diesem Falle muß ja gerade der Grund der Individuation ein verschiedener sein, und dann stehen wir wieder auf thomistischem Boden.

2. Weiter geben alle zu und müssen es zugeben, daß das körperliche Individuum das Resultat einer γένεσις, eines Werdens, und zwar einer *substantiellen Erzeugung* ist. Nun ist aber dieses substantielle Werden die Ursache, und zwar eine konstitutive Ursache des Erzeugten, d. h. des Individuums. Wer nun erklärt : das stoffliche Individuum ist konstitutiv durch sich selbst, also ursachlos, individuell, der leugnet und ignoriert direkt das Werden. Dieser Gedankengang ist um so aufschlußreicher, wenn wir — und Fuetscher stimmt uns da zu — annehmen, daß zwischen den Individuen derselben Art ein *substantieller Unterschied* besteht, der logisch seinerseits wieder ein *substantiell-verschiedenes Werden* voraussetzt, und zwar als konstitutive Ursache ;

denn substantiell Verschiedenes liegt doch sicher auf der Ebene der *konstitutiven Ursache*.

3. Die suarezisch-nominalistische Lösung zerstört endlich das *Ziel der Lösung*. Was hier beide Parteien schließlich erklären und begründen wollen, ist das : *Wie ist in den stofflichen Dingen eine Vielheit von Individuen in derselben Art oder Species möglich ?*

Wenn nun in jedem Körperwesen die individuierte Wesenheit (species) durch sich selbst (per seipsam) individuiert ist, so ist sie auch *durch sich selbst numerisch einheitlich*, und wenn dies zutrifft, dann schließt sie durch sich selbst wie bei Gott jede Vervielfältigung und Allgemeinheit aus. Und wenn dies stimmt, dann gibt es eben keine Vielheit der Individuen in derselben Art, weil die Wesenheit nicht in vielen sein kann. Es fällt das, was man erklären und beweisen wollte. Damit sind wir wieder bei der Zerstörung des *Universale in re* angelangt, der Grundthese der Metaphysik, die die Nominalisten stetig geleugnet haben. Wie Gredt richtig gesagt hat [1], muß aber auch der Anti-Parallelismus des Suárez und sein Individuationsprinzip mit eiserner Logik dahin führen. Sowohl die Verschiedenheit der Dinge als auch das Werden der stofflichen Dinge und das Universale in re verlangen somit eine eigne konstitutive Ursache der Individuation in den stofflichen Dingen.

b) Die Materia signata als Individuationsprinzip der materiellen Dinge.

Nach all dem Gesagten können wir uns hier vor allem kurz fassen. Wir möchten nur noch die Frage stellen : Ermöglicht die materia signata die Erklärung der *Vielheit der Individuen in ein und derselben Art ?*

Wir setzen also hier die Vielheit der stofflichen Individuen ein und derselben Art als Tatsache voraus. Wer sich daran stößt, dem ist nicht zu helfen und der muß schließlich auch auf die reale Wissenschaft der Körperwelt verzichten. Kardinal Mercier, der tapfere Verteidiger des thomistischen Individuationsprinzips, nannte das körperliche Individuum : « l'essence spécifique individualisée », die individualisierte Wesenheit [2]. Das ist nichts anderes als das, was wir mit dem « Dieses-wassein » des körperlichen Individuums wiedergegeben haben. Damit

[1] Elementa philos. arist.-thom. I (Friburgi Br. [7]1937) 301, n. 388, 4. Vgl. M. De Maria S. J., Philosophia peripatetico-scholastica I (Romae [2]1898) : Ontologia, p. II, q. 2.

[2] Ontologie (Louvain [3]1902) 70.

sind aber auch schon zwei verschiedene Momente gegeben : die Wesenheit und ihre Individualisation oder das Innesein derselben Wesenheit in einer Mehrheit von Individuen. Damit ist aber auch schon angedeutet, daß die Ursache und Wurzel der Individuation *nicht im Wesen* selbst liegen kann, und das aus mehreren Gründen. Vorerst deshalb, weil einerseits das Individuelle einem einzigen, das innerlich und äußerlich von jedem anderen unterschieden ist, zukommt, während die Art oder Wesenheit gerade mehreren Individuen zukommt. Dann erhellt dasselbe auch aus den Bestandteilen der spezifischen körperlichen Wesenheit, die aus Materie und Form besteht. An sich und in sich, also metaphysisch betrachtet, ist von diesen Bestandteilen sowohl die Form [1] als auch die Materie [2] vielen zuteilbar (communis) und eben deswegen ist auch die aus Materie und Form bestehende Wesenheit vielen mitteilbar (communis) [3]. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine Definition des Körperwesens überhaupt möglich [4]. Somit liegt an sich die Individuation und damit auch das Individuationsprinzip außer jeder Form und außer jeder Wesenheit. Sie kommt erst als ein accidens logicum hinzu [5], wie die Existenz selber. Gerade damit wird aber auch die spezifische Einheit vieler stofflicher Individuen ermöglicht und garantiert, und die in das Individuum eintretende Wesenheit ist und bleibt die Ursache und Quelle aller generischen und spezifischen Eigenschaften und Tätigkeiten, die allen Individuen derselben Art zukommen und sie von jeder anderen Art unterscheiden.

Erklärt das thomistische Individuationsprinzip auch die Vielheit der Individuen in derselben Art ? Kann das Individuationsprinzip weder in der Form als solcher noch in der Wesenheit als Form des Dinges gefunden werden, so muß es irgendwie in der Materie liegen. Das ist logisch und stützt sich auch auf Tatsachen. Man wird unser Problem nie befriedigend lösen ohne auf Grund des großartigen, vom Schöpfer zweckmäßig eingerichteten *Naturwirkens*. Auf diese Tatsache stützt sich die thomistische Lösung der Individuationsfrage. Die

[1] De principio individuationis, c. 3 ; De ente et essentia, c. 4.

[2] De principio individuationis, c. 3 : Materia de sui natura communis est sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse. Unde haec communitas sua potest impedire ipsam, ne sit principium individuationis.

[3] De ente et essentia, c. 4.

[4] Ib. c. 2.

[5] Ib. c. 2.

Natur verfolgt Zwecke und sie verfolgt sie nicht sprunghaft, sondern *vorbereitend* und stufenweise. Weil sie die stoffliche Art nur durch Individuen erhalten kann, zielt sie in ihrem Streben vorerst immer nur zum Individuum hin. Sie bringt, und das ist wieder eine Tatsache, immer Individuelles hervor, obwohl jedes Einzelagens nach seiner Wesenheit tätig ist ; aber kein Agens bringt individuell hervor, was es selbst individuell ist [1]. Das ist wunderbar. Das zeigt uns jedoch, daß nächstes Ziel der Natur stets das Individuum ist und nur in ihm die Art. Die Natur bereitet jedes Neu-Individuum planend vor, ehe es ist, durch die berühmte *Disposition* der Materia prima, die das werdende Individuum *vorsieht* und vorzielt mit seiner *bestimmten*, zu *bestimmten substantiellen Stoffteilen* aus sich hingeordneten Materie, der als Accidens proprium eine bestimmte räumlich-zeitliche Ausdehnung (Quantität) folgt, die veränderlich verschieden sein wird und doch immer eine « diese ». Das ist thomistisch gesprochen die Materia quantitate signata im Plane der Natur, in die die neue Form aufgenommen werden soll, der letztinstanzlich alles untergeordnet ist, weil die Art Hauptziel ist. Nach diesem dynamisch-potentiellen Naturplane findet schließlich im Augenblick der untergehenden früheren Form die aktuelle Erzeugung des Neu-Individuums statt, in welcher, wie Thomas sagt, die in sich mitteilbare (communis) Form durch ihre Aufnahme in diese bestimmte Stoffmasse und durch *diesen* Stoff materiell selbst *abgesondert, vervielfältigt*, unterschieden wird von der Wesenheit in jedem anderen Stoffe eines anderen Individuums derselben Art. Dadurch wird sie selbst ratione materiae individuiert, d. h. sie wird eine « diese » und erhält dadurch jedem anderen Individuum gegenüber als abgeschlossenes Individuum die ihr allein eigene, zwar wechselnde, aber immer eine ihr eigene räumlich-zeitliche Ausdehnung [2]. Damit erfüllt das thomistische Individuationsprinzip seine Doppelfunktion. Es gibt dem Individuum seine *innere* absolute unteilbare Geschlossenheit und grenzt es nach *außen* von jedem anderen Individuum derselben Art ab, und beides

[1] I 33, 2 ad 4 ; I 100, 1 ; I-II 81, 2.

[2] In Boeth. de Trinit. q. 4, a. 2 : Diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. Nulla enim forma inquantum huiusmodi est haec ex seipsa ... Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia. Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc.

aus ein und derselben substantiellen Ursache, der bestimmten Materie (materia signata), in die das « Wassein », die Wesenheit empfangen wurde und die mit ihren substantiellen Stoffteilen Wurzel einer bestimmten Quantität ist und sein muß. Das thomistische Individuationsprinzip begründet somit auch die Vielheit der Individuen derselben Art.

Selbstverständlich ist diese thomistische Lösung der Frage, trotzdem sie eminent im tatsächlichen Naturwerden, ich möchte sagen in der grundlegendsten Zielstrebigkeit der Natur und daher in ihrem Leben, Erzeugen, Wachsen und Sterben begründet ist, für alle jene absolut unannehmbar, welche, wie die Singularisten aller Zeiten, nur *real-aktuelles* Sein annehmen und die daher auch der Materia prima, der Form und der Wesenheit an und für sich aktuelles Sein zusprechen, die also mit anderen Worten die reale Potentialität als Voraussetzung des Werdens leugnen. Mit dieser singularistischen Grundthese wird man aber, wie früher oft bemerkt, wissenschaftlich auf das substantielle « Werden » und die substantielle Vielheit der Dinge und damit auf die Möglichkeit der menschlichen Wissenschaft verzichten müssen. Wir stehen dann wieder vor der furchtbaren Schwierigkeit der heraklitisch-eleatischen Zeit. Zutiefst hängt auch die Lösung der besprochenen Frage von der Realdistinctio zwischen Essenz und Existenz ab ; denn wenn die Körperwesenheit an sich nicht in Potenz ist zur Existenz, kann sie nicht *eine* in der Vielheit verschiedener Individuen werden. Hier tritt die Akt-Potenzlehre nochmals in ihrer Riesenbedeutung vor unseren Geist.

§ 13

Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage

Über Individuum und Gemeinschaft, d. h. die Sozialanlage des Einzelmenschen zur Gemeinschaft, ist in den letzten Jahren auch von thomistischer Seite Vieles und Vortreffliches geschrieben worden. Ich erinnere nur an das, was Eberhard Welty O. P. [1] und Antonius Rohner O. P. [2] darüber geschrieben haben. Es ist dabei auch mit Recht betont worden, daß die Hinordnung jedes Einzelmenschen zur Gemeinschaft mit anderen in Ehe, Familie und Staat nicht bloß eine äußere, etwa zufällige, sondern eine tiefste, innere Seinshinordnung, eine wahre Naturanlage, also eine individuelle Wesenshinordnung zur Gesellschaft ist. Damit steht diese thomistische Auffassung ebenso sehr im Gegensatz zum « Sozialismus » als zum « Individualismus ». Sie stellt damit dem Hobbes'schen Satz « homo homini lupus » die These : « homo homini amicus » — so sagt Thomas [3] — entgegen.

Von welcher Tragweite eine solche These ist, zumal in unserer Zeit, leuchtet dem Leser ein. Sie birgt aber in sich auch eine eminente Schwierigkeit, die unseres Wissens bisher nicht eingehender geklärt worden ist. Es ist auf den ersten Blick sicher nicht leicht faßbar, wie etwas Individuelles — und das ist die individuelle Natur des Menschen doch sicher — in seinem tiefsten Sein zugleich eine Anlage, eine Beziehung zu Vielem, also zur Gemeinschaft, haben kann. Diese Klärung ist unseres Erachtens um so wichtiger, als gerade sie, trotz dem scheinbaren Widerspruch, die menschliche Natur zum Zentrum des ganzen Problems macht, sagen wir, der Frage den eminent metaphysischen Charakter gibt, sagen wir noch deutlicher, die Natur und Wesenheit

[1] Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin (Salzburg 1935).

[2] Individuum, Person und Gemeinschaft. Schweizerschule 26 (1939) 449-464.

[3] C. G. III 117.

des Menschen erst recht zur Grundwurzel der ganzen Frage macht, aus der die Person und das Wesen der Gemeinschaft, die verschiedenen menschlichen Sozialanlagen wie in einer einzigen Ausstrahlung erklärbar und verständlich werden.

Die Schwierigkeit

Es besteht die evidente, unleugbare Tatsache, daß jeder Einzelmensch zu anderen Menschen, also zu einer Vielheit, eine Hinordnung, eine Relation zur menschlichen Gemeinschaft, also eine Sozialanlage besitzt. Es ist unnütz, hiefür viele Beweise anzuführen. Die Tatsachen, daß jeder Einzelmensch sowohl seine substantielle Entstehung nur zwei anderen Menschen, Vater und Mutter, als auch seine körperliche Entwicklung, seine geistige und seine sittliche Ausbildung und Entfaltung in erster Linie anderen, kurz gesagt Werden und Leben und Entwicklung den Mitmenschen verdankt, beweisen ganz untrüglich seine innere substantielle Naturhinordnung zu anderen. So wurde denn auch dieser innerste soziale Naturzug des Einzelmenschen zur Gemeinschaft als ungeschriebenes Gesetz in allen Gesetzesbüchern vorausgesetzt, und es ist bezeichnend, wenn Aristoteles, der größte Staatslehrer des Altertums, im ersten Kapitel seiner Staatslehre den Menschen als ein φύσει πολιτικὸν ζῷον, « ein wesentlich soziales Lebewesen », proklamiert [1]. Und ebenso bezeichnend ist es, wenn Thomas von Aquin gewissen Übertreibungen der Erbsünde gegenüber betont, Ehe und Staat wären auch ohne Sünde dagewesen [2]. Der Sozialzug liegt an sich in dem Wesen des Einzelmenschen begründet, und erst aus diesem Wesenszuge geht das Bedürfnis des Zusammenwirkens Vieler zum gleichen Ziele hervor [3]. Das ist nach Aristoteles und Thomas eine These, an der es nichts zu rütteln gibt !

Dieser These steht eine andere ebenso sichere These des Aristotelismus gegenüber : Nichts Einzel-Singuläres, mit andern Worten nichts

[1] Pol. I 2, 1253 a 3 (I 483, 35 s.).

[2] I 96, 4 ; II-II 164, 2 ad 1 u. 2 ; II Sent. d. 44, q. 1, a. 3.

[3] Pol. III, lect. 4. Wir erkennen den Sozialdrang aus dem Bedürfnis — Erkenntnisordnung ; aber die Wesenheit ist die Ursache des Bedürfnisses — Seinsordnung. Es wäre aber auch falsch, zu sagen : der Sozialdrang wäre ohne Bedürfnis da, denn das ist unmöglich, da es sich um ein Wesensbedürfnis handelt. Vgl. Welty, a. a. O. 109. Hier bin ich mit dem Verfasser nicht ganz einig.

Individuelles kann als solches eine Seinsbeziehung irgendwelcher Art zu anderen und daher vielen ausdrücken. Nun aber ist die Einzelnatur oder Wesenheit eines jeden Menschen singulär, individuell ; also muß ihr jede Seinshinordnung zu anderen, jede Sozialanlage abgesprochen werden.

Dieser Schluß ruht auf zwei unwiderlegbaren Lehrsätzen : Das Individuelle als solches schließt jede Seinsbeziehung zu anderen aus, und die Einzelnatur des Menschen ist individuell.

a) Aus der irrigen Grundthese : alles ist in den Dingen singulär-individuell, hat ja schon W. Ockham logisch richtig jedes sachliche Universale, jede Dinggemeinschaft geleugnet. Wir sagen « richtig », denn das Singuläre, das Vereinzelte, ist nur dann singulär, individuell, wenn es, wie schon der Terminus « indivisum » besagt, so in sich abgeschlossen, abgeriegelt ist, daß es von jedem anderen abgeschlossen ist : « Singulare ex hoc ipso, quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. »[1] Und daher ist es als solches anderen nie gemeinsam. Es schließt sachlich und gedanklich jede Gemeinschaft mit anderen aus : « incommunicabile re et ratione »[2].

b) Ebenso sicher ist der zweite Lehrsatz, daß nämlich die Einzelmenschennatur, weil sie vereinzelt ist, individuell-singulär ist. Das Gegenteil müßte nicht bloß jeden substantiellen Individualismus aufheben, sondern schließlich zum Monismus führen. Der Einzelmensch besitzt diesen individuellen Leib von jedem anderen verschieden, diese individuelle, ihm allein eigene Seele und daher diese ihm allein eigene Wesenheit, bestehend aus diesem Leib als Materie, in dieser ihm eigenen Seele als forma substantialis[3]. So konnte Thomas vom Individualwesen mit Recht sagen, daß individuell die Wesenheit dieses Feuers eine andere ist als die Wesenheit jenes Feuers : « constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius »[4].

Damit ergibt sich als Gesamtresultat unserer Ausführungen : Die Sozialanlage der Einzelmenschennatur ist zwar eine offene, unleugbare Tatsache ; sie widerspricht aber ebenso klar derselben Einzelmenschennatur. Damit scheint der Widerspruch evident.

[1] I 13, 9.
[2] I 29, 4 ; III 77, 2.
[3] I 85, 7 ad 3 : Sunt enim diversorum individuorum diversae formae secundum materiam diversificatae. Pot. 3, 10 ; C. G. II 81 ; Spirit. Creat. a. 8 ad 4 ; I 75, 4.
[4] C. G. II 81.

Offenbar ist diese Schwierigkeit der Erwägung wert. Tatsächlich hat die Individualsoziologie mit Spann ganz im Sinne Ockhams jede Gemeinschaft geleugnet [1].

Die Klärung

Zuerst einige Bemerkungen, welche unsere negative Stellung zur Lösung der Schwierigkeit dartun mögen :

1. Ein Rückgriff auf die Universalienlehre scheint uns da absolut notwendig. Ist alles in der Einzelnatur individuell, also singulär, wie schon Ockham behauptet hat, dann ist eine Lösung der Schwierigkeit absolut unmöglich, da das Individuelle als solches jede Seinsbeziehung, folglich auch jede Sozialanlage zu anderen und mehreren ausschließt. Mit andern Worten : Wenn die Universalien in den Einzeldingen keine Seinsgemeinschaft haben, d. h. entitativ nicht begründet sind, gibt es auch keine Sozialanlage unter vielen. Dann gibt es freilich auch keine Naturgesetze, kein Naturrecht, keine Naturphilosophie. Alles das fällt dann auf einen Schlag samt dem natürlichen und christlichen Exemplarismus, samt jeder realen Metaphysik. Alles ist dann nur subjektiv.

2. Ebenso sicher ist jede befriedigende Lösung der Schwierigkeit unmöglich ohne die Realunterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz. Die Existenz der Einzelnatur ist sicher individuell-singulär, wie Ockham und alle Singularisten samt den Thomisten immer behaupteten und was die Tatsachen tausendfach bestätigen. Ist aber in der Einzelnatur die Existenz und Wesenheit real dasselbe, so ist die Wesenheit ebenfalls nur individuell-singulär, d. h. absolut unmitteilbar, incommunicabilis. Damit ergibt sich wieder die ockhamistische These : Alles ist in der Einzelnatur singulär. Also gibt es keine Sozialanlage !

In unserer positiven Stellungnahme zum Problem versuchen wir, die Sozialanlage stufenweise zu begründen und zu klären :

1. Grundlegend ist hier die These, die Aristoteles gegen Heraklit verfocht, daß im existentiellen Wandel der Einzeldinge die von der Existenz verschiedene Wesenheit immer dieselbe « wird » und « vergeht » — universale potentiale — und folglich etwas in sich Unveränderlich-Ewiges, ἀΐδιον, im Wandel der Einzeldinge bedeutet [2]. Auf dieser an sich unveränderlichen Wesenheit, die nur ratione existentiae

[1] Vgl. Welty, a. a. O. 14, 46-48.
[2] Anal. Post. I 8 ; Phys. II 1 ; Met. III 5 ; Thomas, Anal. Post. I, lect. 15.

kommt und vergeht und veränderlich ist, hat Thomas die ganze Naturphilosophie, deren Gegenstand etwas « Veränderlich-Unveränderliches » (mobile-immobile) ist, gegründet [1] und dadurch mit dem Stagiriten die Unterlage für die metaphysischen Naturgesetze und die Metaphysik selbst geschaffen. Damit haben wir in jeder physischen Einzelwesenheit bereits eine transzendentale Seinshinordnung zu vielen, zu allen Einzeldingen, welche an jener Natur teilnehmen. Gewiß haben wir damit die Sozialanlage selbst noch nicht, aber eine grundlegende Voraussetzung dazu.

2. Die Sozialanlage als solche ist allein in einer besonderen Dingwesenheit, nämlich der menschlich-rationalen, begründet. Der gleiche Weg, der zum Naturrecht führt, führt auch allein zur Sozialanlage. Nur das Kompositum aus Leib und geistiger Seele orientiert uns genauer über die Sozialanlage. Beide Wesensbestandteile — Leib-Seele — spielen dabei ihre eigene Rolle ; aber die Hauptrolle kommt der Seele zu. Der Leib ist als Materie eminent empfangend, passiv, die Seele als forma substantialis eminent gebend, weil sie diesem Leib Sein, Leben mit den verschiedenen Tätigkeiten, den vegetativen und tierischen in ihrer gegenseitigen Unterordnung bis zum Denken und Wollen verleiht [2]. Damit ist die Hauptrolle der Seele schon angedeutet. Weil sie in ihrem Denken und freien Wollen eine von der Materie innerlich unabhängige Tätigkeit besitzt, muß sie eine geistige in sich subsistierende Substanz sein [3], die daher auch unvergänglich (incorruptibilis) ist [4]. Als diese Seele dieses Leibes ist sie individuell-singulär und absolut incommunicabilis ihrer Existenz nach. Aber auch in der Menschenseele sind Wesenheit und Existenz real verschieden, weil sie geschöpfliches Sein besitzt [5]. Ihrer Wesenheit nach ist sie, weil geistig — denn das Geistige kennt keine Grenze — zum Allgemeingut (bonum universale), dem Objekt des Willens, zielhaft hingeordnet und damit zum absoluten Sein, dem Unendlichen [6] ; denn, wie der geistige Verstand das verum universale

[1] In Boeth. de Trinit. q. 5, a. 1 ; I 85, 1.

[2] I 76, 1 ; 2 ; 3 ; 4. [3] I 75, 2. [4] I 75, 6.

[5] Von der Menschenseele sagt Thomas, I 75, 5 ad 4 : In substantiis vero spiritualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam divuntur componi ex 'quo est' et 'quod est' ; ipsum enim esse est, quo aliquid est. Pot. 6, 4.

[6] I 76, 5 ad 4 : Anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. I 75, 6 : Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus.

zum eigentümlichen Objekt hat, so hat der geistige Wille das bonum universale und damit die Glückseligkeit selbst zum letzten Ziele [1].

Damit haben wir zur Konstitution der individuellen menschlichen naturbegründeten Sozialanlage — nur davon sprachen wir bisher — alle wesentlichen erklärenden Elemente :

I. Weil jede Menschenseele geistig in sich subsistent ist, also eine besondere Subsistenz besitzt, sind die Einzelmenschen ihrer Einzelnatur nach eminent substantiell verschieden und daher geeignet, eine Vielheit von persönlichen Sozialträgern in der menschlichen Gemeinschaft zu konstituieren. Das bildet eine Schutzmauer gegen jeden Monismus und zugleich einen Abwehrdamm gegen jede soziale und speziell pädagogische Schablone und falsche Gleichschaltung.

II. Dennoch ist wesenhaft dieselbe menschliche Natur, in welcher die niedrigeren körperlich-animalischen Gebiete dem Rationalen untergeordnet sind, in allen Menschen wesenhaft dieselbe, und damit sind alle Menschen naturhaft « verbrüdert » und zu einander « Freunde » : « homo homini amicus ». Als Wesensidentität aller Menschen untereinander bedeutet die Sozialanlage offenbar eine transzendentale Relatio, wie wir noch betonen werden.

III. Das rationale Menschenwesen hat kraft der geistigen Seele, welcher das körperliche Leben zielhaft untergeordnet ist, nur das bonum commune zum letzten Ziele. Dieses aber ist wiederum nur erreichbar durch geistiges Erkennen und Wollen, das die Existenz und Entwicklung des animalischen Lebens voraussetzt und ohne das Zusammenwirken vieler in Ehe, Familie und Staat usw. unmöglich ist. Also ist die menschliche Gemeinschaft kraft der Sozialanlage naturnotwendig, wie die Tatsachen beweisen. So erhalten wir die gewünschte theoretische Erklärung und Begründung der Tatsachen.

Anlage und Gemeinschaft

Wir sprachen bisher nur von der Anlage des Einzelmenschen zur Gemeinschaft, aber nicht von der Gemeinschaft als solcher. Das sei ausdrücklich betont ; denn beide sind durchaus verschieden, was nicht immer auseinander gehalten wurde. Wir legen den Finger auf den Unterschied, wenn wir sagen : Die Sozialanlage liegt in der transzenden-

[1] I-II 2, 8.

talen Ordnung, die Gemeinschaft selber in der prädikamentalen. Wir werden das im Folgenden darzutun suchen. Das Verhältnis beider muß hier in einigen, nur allgemeinsten Zügen näher geklärt werden, und wir hoffen dabei zu beweisen, daß trotz des Unterschiedes der Sozialanlage und Sozialgemeinschaft die menschliche Wesenheit, welche die Sozialanlage begründet, dennoch das Zentrum des ganzen Sozialproblems, also auch der Sozialgemeinschaft ist und bleibt.

Verweilen wir erst einen Augenblick bei der menschlichen Person. Wenn wir die Gemeinschaft mit Thomas definieren als « ein Sichvereinigen von Menschen, um irgend ein Einiges gemeinsam zu tun »[1], so leuchtet sofort ein, welch eine Rolle die Person in der Gemeinschaft spielt. « Diese Menschen », als Glieder der Gemeinschaft, sind vollständige Individualsubstanzen, oder, wie die Schule sagt, « suppositа », die sich gegenseitig ausschließen und als Träger aller Teilsubstanzen, aller Potenzen und aller Tätigkeiten, also auch der sozialen, in gewissem Sinn Selbstzweck sind[2]. Die Person ist wegen ihrer aktiven Selbständigkeit und als Trägerin aller Rechte und Pflichten, wie E. Welty treffend sagt, der Gemeinschaft übergeordnet[3], und Thomas steht nicht an, zu sagen : Die Person ist das Vollkommenste in der ganzen Natur : « perfectissimum in tota natura ». Indes kommt ihr diese ganze Würde nur zu als Inhaberin einer vernünftigen Wesenheit[4], wie denn auch Boethius sie als Individuum einer vernünftigen Wesenheit definierte[5]. Somit hat auch die Person ihre ganze soziale Würde und Bedeutung von der Wesenheit des Menschen.

Der Streit über das eigentliche Wesen der Gemeinschaft ist bekannt. Ist das Eine (die Einheit), in welchem die Vielheit der zusammen tätigen Menschen übereinkommen, eine bloße Fiktion des Denkenden, wie von Wiese, Tönnies und De Wulf behauptet haben, oder aber etwas Reales, und wenn ja, etwa sogar eine Substanz, wie mit anderen Kurz und Kaibach annahmen, oder ein Akzidens, und wenn letztes,

[1] Contra impugnantes Dei cultum et religionem, c. 3 : adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum.

[2] Pot. 9, 2.

[3] A. a. O. 137.

[4] I 29, 3 : est perfectissimum in tota natura, scl. subsistens in rationali natura. Ib. ad 2 : Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona.

[5] I 29, 1.

in welchem Sinne ? [1] Vielleicht hat man bei der Lösung der Frage allseitig etwas übertrieben. Wir möchten den Gedankengang unserer sehr bescheidenen Auffassung in folgende Punkte fassen :

1. Ohne eine transzendentale Relatio zugrunde zu legen, wird man die Frage unseres Erachtens nie befriedigend lösen. Mit andern Worten, eine in der Natur des Einzelmenschen begründete Sozialanlage gibt es nicht, wenn nicht ein und dieselbe Menschennatur sich potentiell in allen Einzelmenschen vorfindet. Damit besagt aber ein und dieselbe Wesenheit zu allen Einzelmenschen eine entitative Hinordnung, die im potentiellen Sein der Einzelsubstanzen selbst liegt und ihnen nichts beifügt. Hätte man den sog. « Substantialisten » diese Konzession gemacht, so wäre ihnen der thomistische Standpunkt wahrscheinlich plausibler geworden ; denn die transzendentale Relatio der Potentialität der Wesenheit der Einzelsubstanz ist zwar keine Substanz, gehört aber eminent in die substantielle Ordnung jedes kreatürlichen Seins. Ohne potentielles Sein wird man auch die Sozialanlage nie erklären, weil die transzendentale Potenz allein Prinzip der Vielheit in der Gemeinschaft ist.

2. Damit können wir einen Schritt weitergehen und sagen : die Einheit im Vielen, welche das Wesen der Gemeinschaft ausmacht, hat mit der Substanz nichts zu tun, d. h. jene Einheit kann nicht in etwas Substantiellem bestehen. Das leuchtet sofort ein, wenn wir bedenken, daß die Einzelmenschen, welche die Vielheit der Vereinsglieder bilden, Personen, d. h. subsistente Wesen sind, die den absolut höchsten Grad der Unmitteilbarkeit besitzen. Folglich gehört jene Einheit im Vielen in die Ordnung des Akzidens. Das leuchtet auch aus folgender Erwägung ein. Nach der obigen Definition, und die Tatsachen bestätigen es, ist die soziale Gemeinschaft eine Tätigkeitseinheit vieler zu einem Ziele [2]. Nun aber ist keine endliche Substanz unmittelbar tätig durch ihre Wesenheit, sondern nur mittelbar durch die Potenzen, welche Akzidenzien im Sinne des quartum praedicabile sind ; also ist auch die Tätigkeit und Tätigkeitseinheit ein Akzidens. Wäre eine Substanz unmittelbar per se tätig, so wäre sie actus purus, was offenbar zum Monismus führen würde [3].

Somit gehört die Gemeinschaftseinheit in die prädikamentale Ordnung des Akzidens.

[1] Welty, a. a. O. 176 ff., 411, 414 f., Anmerkungen.
[2] Pol. I, lect. 1 : Omnis humana communicatio est secundum aliquos actus.
[3] I 77, 1 ; 79, 1 ; I Sent. d. 3, q. 4, a. 2.

3. Aber in welchem Sinne ? Das zu bestimmen ist ganz schwierig. Wenn wir ontologisch neun Akzidenzien unterscheiden, von denen logisch die einen der Substanz als Wesenseigentümlichkeiten (quartum praedicabile), die andern ihr nur rein zufällig (quintum praedicabile) zukommen [1], so muß die Gemeinschaftseinheit in eine der neun Kategorien gehören und dem Menschen entweder als Wesenseigentümlichkeit oder als etwas rein Zufälliges zukommen. Nun aber ist die Gemeinschaftseinheit offenbar eine Ordnungs- und damit eine Beziehungseinheit ; denn dann ist Gemeinschaft da, wenn viele Menschen ordnungsgemäß untereinander und zu demselben Ziele ordnungsgemäß zusammenarbeiten. Alles spricht hier von Ordnung : partis ad partem und partium ad totum [2], und alles besteht daher in einer Einheit von Beziehungen [3] vieler zu demselben Ziele, dem bonum [4]. Formell gehört somit die « Einheit » der Gemeinschaft zur Kategorie der « relatio ». Ist diese Beziehungseinheit etwas bloß Gedachtes, nur rein logisch oder sachlich begründet ? Hier gilt das Axiom : Beziehungen sind real, wenn sie ein reales Fundament haben [5]. Nun ist die Einheit der Gemeinschaft der Definition nach eine Tätigkeitseinheit vieler zu gemeinsamem Ziele, woraus eben die Beziehungseinheit entsteht. Nächste und unmittelbarste Prinzipien aller Tätigkeiten und daher Relationseinheiten sind die Potenzen. Diese Potenzen sind daher auch das nächste Fundament der Relationen, ihrer Realität und der Natur der Realität. Allein formell gibt es, da die Gemeinschaft im sozialen Sinne immer eine menschliche ist, nur zwei soziale Potenzen : Verstand und Wille, die daher von Thomas, im Gegensatze zu den vegetativen und sinnnlichen, den « naturales », mit Recht « rationales », vernünftige genannt werden [6]. Sie sind also als die Wesenseigentümlichkeiten des Menschen ut sic die zwei Sozialpotenzen. Sie sind das, insofern der Wille dem Verstande als Lichtträger folgt, zum bonum als solchem und daher zur Glückseligkeit als letztem Ziel hingeordnet ist und dieses höchste Ziel ohne die Mitmenschen, also die Gemeinschaft, unmöglich erreichen kann. Nun gibt es im Willen eine doppelte Hinordnung [7] : zum Ziele, die naturnotwendig ist, und zu den Mitteln, die er frei wählt. Folglich gibt es auch zwei Reihen von Gemeinschaften : naturnotwendige und

[1] I 77, 1 ; I-II 2, 6.
[2] Pot. 7, 9.
[3] I 13, 7.
[4] I-II 96, 1.
[5] Pot. 7, 10 ; I 13, 7.
[6] Verit. 26, 3 ad 7 ; I 62, 8 ad 2.
[7] I-II 10, 2 ; I 62, 8 ad 2.

zufällige. Zu den ersten, unter denen Thomas die menschliche Geisteskultur an erster Stelle nennt, gehören Ehe, Familie und Staat [1]. Diese sind, weil naturnotwendig, innerlich-notwendig. Also ist hier auch die Gemeinschaftseinheit etwas Notwendiges, ein accidens necessarium, weil sie aus der Natur des Willens, der eine Wesenseigenschaft des Menschen ist, notwendig hervorgeht. Diese Gemeinschaftseinheit ist daher bei allen Menschen und überall da. In diesem Sinne arbeiten alle Menschen zum letzten Ziele zusammen, bewußt und unbewußt, weil es sich um eine naturnotwendige Hinordnung handelt. Die Zufallsgemeinschaften [2], in denen eine Anzahl Menschen die Mittel zum letzten Ziele ganz verschieden wählen, haben Partikulärziele im Auge, und daher kann hier die Gemeinschaftseinheit nur ein accidens contingens sein, d. h. etwas, das dasein oder nicht dasein kann. Im ersten Falle haben wir also, um mit der Schule zu sprechen, ein quartum praedicabile, im letzten ein quintum praedicabile. Beide Gemeinschaftseinheiten gehen aus demselben Willen hervor, der in confuso notwendig das letzte Ziel, die Glückseligkeit anstrebt und frei die Mittel und Wege zum Ziele wählt.

Somit ist die Wesenheit des Menschen, deren Wesenseigenschaft der Wille ist, auch hier tiefste Wurzel und richtunggebender Maßstab. Die Wesenheit des Menschen ist und bleibt der Zentralgedanke des ganzen Sozialproblems.

Eine frappante Bestätigung dessen, was wir soeben sagten, liegt auch in der thomistischen Abgrenzung zwischen der Rechtssphäre des Staates und des Individuums, worüber wir hier nur Andeutungen machen. Gewiß ist der Einzelmensch als Teil dem Staate als Ganzem unterworfen [3], aber nur in derselben Ordnung [4]. Als geistig-freies Vernunftwesen ragt der einzelne über den Staat hinaus [5], ja es hängt der Staat als Gemeinschaft geradezu von der Persönlichkeit der Glieder ab und die Staatsgewalt hat also ihre Grenzen [6]. Auch hier zieht die Menschennatur dem Staate Grenzen.

[1] II-II 47, 11.

[2] II-II 47, 11 ; Contra impugnantes Dei cultum et religionem, c. 3.

[3] II-II 58, 5 ; I-II 96, 4 ; C. G. III 17.

[4] II-II 152, 4 ad 3.

[5] I-II 21, 4 ad 3 : Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua.

[6] Vgl. dazu De regimine principum I, c. 14 ; II-II q. 64 s. ; Welty, a. a. O. 301 ff.

In der Unterordnung unter Verstand und Wille und im Dienste dieser eigentlich menschlichen Fähigkeiten können und sollen auch alle übrigen Arbeitsprinzipien, sowohl die vegetativen als animalischen, zu sozialen werden. Für einen tüchtigen Soziologen läge hier die Versuchung nahe, zu zeigen, wie gerade die Unterscheidung von unzählig verschiedenen Gemeinschaften im engeren oder weiteren Sinne, der höchsten menschlichen Geistesgemeinschaft, die heutzutage so brach am Boden liegt, des Staates, der Familie und Ehe, der Nation, des Volkes, der Rasse und des Geschlechtes, letztinstanzlich von der spezifischen oder individuellen Menschennatur als vernünftigem Sinneswesen, wie sie sich unter dem Einflusse von Klima, Erzeugung, Vererbung, Nahrung, Gebräuchen, Sitten und Tradition entwickelt, abhängt [1]. Selbst die verschiedensten geistigen, psychischen und physischen Anlagen zu verschiedensten Arten von Berufen und Lebensstellungen unter dem gewaltigen Einflusse der Individuationsprinzipien, die auf die Individuation von Materie und Form, also der Individualwesenheit zurücklaufen, erhielten vielleicht außerordentlich interessante Klärungen.

Wir verzichten aus guten und weisen Gründen auf alles das. Unsere Absicht war es, darauf hinzudeuten, daß das Sozialproblem in seinen tiefsten Prinzipien ein eminent metaphysisches ist und daß es sogar auf das tiefste, schwierigste philosophische Problem, die Universalienfrage, zurückzuführen ist. Immer und immer wieder kommen wir auf das Universale potentiale zurück, mit dem die Metaphysik steht und fällt.

[1] Vgl. A. Rohner O. P., Individuum, Person und Gemeinschaft. Schweizerschule 26 (1939) 449-464.

QUELLENREGISTER

ARISTOTELES

Analytica Priora
II, c. 2 : 310

Analytica Posteriora
I, c. 3 : 316 332 339
c. 8 : 700
c. 11 : 236 240
c. 32 : 309 310
II, c. 1 : 509
c. 6 : 510
c. 7 : 510
c. 11 : 316 321 323
c. 12 : 236 239 316
c. 13 : 469
c. 14 : 412 469
c. 16 : 316 324
c. 17 : 316 412
c. 18 : 316
c. 19 : 316 331-334 339

Categoriae
c. 1 : 396 397 418 421
c. 3 : 407
c. 7 : 281 282 285

De anima
II, c. 1 : 111 212 631
c. 2 : 137 212 568
c. 5 : 356
c. 6 : 331 333 334
III, c. 4 : 567
c. 5 : 109 111 567

De caelo
I, c. 4 : 374
c. 5 : 393
c. 7 : 570
c. 9 : 511 569 647 648 661 666
c. 12 : 511 575
II, c. 1 : 570
III, c. 2 : 107

De generatione animalium
II, c. 3 : 567 568
c. 6 : 568

De generatione et corruptione
I, c. 1 : 101 102
c. 3 : 573
c. 5 : 102
c. 7 : 573 638
c. 10 : 227
II, c. 9 : 634 635
c. 10 : 574 576

De sophisticis elenchis
c. 20 : 621

Ethica Nicomachea
I, c. 1 : 323 568
c. 2-3 : 568
c. 4 : 410 442 568
c. 5-7 : 568
V, c. 6 : 413
X, c. 8 : 574

Metaphysica
I (A), c. 3 : 316 321
c. 4-10 : 316
1 (α), c. 1 : 569
c. 2 : 352 357 358 569
II (B), c. 3 : 410
c. 4 : 628
III (Γ), c. 1 : 287 468 510 569
c. 2 : 428-432 435 436 439 441 442 450 460 461 467-469 556
c. 3 : 101 293 306 310 354
c. 4 : 293 304 311 468
c. 5 : 101 247 293 313 344 512 628 700
c. 6 : 293
c. 7 : 292
c. 8 : 101 354
IV (Δ), c. 1 : 316 320
c. 2 : 316 321 323 549 581
c. 5 : 62 512 576
c. 6 : 415 428 430 648
c. 8 : 322 632 673
c. 12 : 105-109
c. 15 : 218 284

Metaphysica
V (E), c. 1 : 413
c. 2 : 406 410
c. 4 : 260
VI (Z), c. 1 : 510
c. 2 : 510
c. 3 : 510, 627
c. 4 : 430 461
c. 7 : 567
c. 8 : 633
c. 13 : 211 230 236 239 644
c. 14 : 413
VII (H), c. 1 : 339 634
c. 3 : 510 628
c. 6 : 211 212 631 635 646 647
VIII (Θ), c. 1 : 104-109 286 509 631
c. 2 : 104 106 509
c. 3 : 102-104 137 324 509
c. 4 : 509
c. 5 : 105 509
c. 6 : 509
c. 7 : 104 107 108 509
c. 8 : 102 107 108 112 113 509 512 513 566 575 638
c. 9 : 111 509
c. 10 : 509 513
IX (I), c. 1 : 211 286
c. 2 : 211 510
c. 3 : 211
c. 9 : 647
X (K), c. 1 : 410
c. 2 : 566 638
c. 3 : 413 428 429 439 441 442 460 467
c. 5 : 101 293 304 311 354
c. 6 : 293
c. 7 : 413
c. 9 : 102-104 354 396
XI (Λ), c. 3 : 567 635
c. 6 : 352 359 366
c. 7 : 366 567 574
c. 8 : 647
c. 9 : 366
c. 10 : 573 574
XII (M), c. 3 : 566 638
XIII (N), c. 1 : 108

Peri Hermeneias
c. 4 : 260

Physica
I, c. 2 : 211
c. 7 : 631 635
c. 8 : 101 102 107 396 566 628
c. 9 : 101 108 567 628-630 634 638 685
II, c. 1 : 700
III, c. 3 : 316 321 323-325
III, c. 1 : 102 103 342 354 396
c. 2 : 103 396 571
c. 3 : 103 112 184 344 396
c. 4 : 569
IV, c. 2 : 635
V, c. 1 : 569
VII, c. 1 : 108 316 326 343 352 355 574
c. 4 : 398
VIII, c. 1 : 570
c. 4 : 355
c. 5 : 352 355
c. 6 : 355

Politica
I, c. 2 : 698
II, c. 2 : 139

Rhetorica
III, c. 11 : 454

Topica
I, c. 5 : 512
c. 9 : 511
c. 11 : 570

THOMAS VON AQUIN

Compendium Theologiae
c. 24-27 : 482 483
c. 67 : 587
c. 68 : 587 590
c. 69 : 587 599
c. 70 : 587

Contra Gentes
I, c. 1 : 47 201
c. 2 : 45
c. 3 : 132 138
c. 4 : 51 138
c. 5 : 138

Contra Gentes
I, c. 6 : 127 375
c. 7 : 126
c. 8 : 126 127 130 138
c. 9 : 126 130 138 391
c. 10 : 338 346
c. 11 : 338 343 346-348 351 375 377 390
c. 12 : 347 472
c. 13 : 108 109 326 339 343 352 354 355 357-362 364 564 569
c. 14 : 480
c. 15 : 358 481
c. 16 : 364 481
c. 17 : 287 639
c. 18 : 111 137 324
c. 21 : 677 678
c. 22 : 539 541 542 546 547 550
c. 23 : 548
c. 25 : 410
c. 28 : 364 481
c. 30 : 482-485 487-489
c. 31 : 482-484
c. 32 : 421 470 482-484
c. 33 : 279 280 396 470 482-484
c. 34 : 430 434 435 440-445 447-450 459 462 474 476 482-485
c. 35 : 482-484
c. 36 : 482-484
c. 37 : 364 481
c. 38-40 : 481
c. 41 : 321 481
c. 42 : 481
c. 43 : 364 481
c. 44 : 174 481
c. 45 : 598
c. 50-55 : 172
c. 54 : 47 174 202
c. 70 : 51
c. 72 : 197
c. 73 : 388
c. 74 : 386
c. 80 : 385
II, c. 6 : 316 322 587
c. 7 : 110 316
c. 8 : 316 322
c. 9 : 316 322
c. 10 : 316 322 366
c. 15 : 322 350 587 588
c. 16 : 321 340 587 589 590 593 595
c. 17 : 587 593 596
c. 18 : 587 595 596
c. 19 : 316 317 587 596
c. 20 : 587
c. 21 : 587 599 600
c. 22 : 587
c. 23 : 587 598
c. 24-30 : 587
c. 31 : 587 596 599
c. 32-36 : 587
c. 37 : 105 587
c. 38 : 587
c. 40 : 689
c. 50 : 217
c. 52 : 503 539 540 547 560
c. 53 : 321 539-541 547-549 555 559
c. 54 : 539 542 543 547 552-554 559 678
c. 56 : 214 216 219 227 287 288 644
c. 57 : 214 216 219
c. 58 : 214 216
c. 59 : 169 214 216
c. 60-67 : 214
c. 68 : 214 216
c. 69-70 : 214
c. 71 : 214 217 641
c. 72 : 214
c. 73 : 214 216
c. 74-77 : 214
c. 81 : 252 400-402 699
c. 84 : 361
c. 85 : 168 587
c. 92 : 689
c. 93 : 678
c. 94 : 678
c. 97 : 587
III, c. 1 : 392
c. 2-3 : 316 323 373
c. 4-6 : 373
c. 17 : 597 706
c. 19 : 321
c. 25 : 48 201
c. 26 : 196 197 201 205 206
c. 27-37 : 201
c. 38 : 201 373
c. 39 : 201
c. 40 : 201 209
c. 41-43 : 201

Contra Gentes
III, c. 44 : 201 391
c. 45 : 201
c. 46 : 201 482
c. 47 : 132 174 175 201 349
c. 48 : 201 391
c. 49 : 201
c. 50 : 201 391
c. 51 : 201
c. 52 : 201 387 389
c. 53 : 201
c. 54 : 201 387 389 413
c. 55 : 201 482
c. 56 : 201
c. 57 : 201 391
c. 58-63 : 201
c. 65 : 316 319
c. 66 : 316 322
c. 67 : 316 319
c. 68 : 316
c. 69 : 316 634
c. 88 : 610 611 616 617 619 622
c. 89 : 610 612 615 619 620 622
c. 90 : 619
c. 94 : 316 319
c. 100 : 135 136
c. 117 : 697
c. 123 : 404
c. 152 : 130
IV, c. 1 : 132 482
c. 7 : 51
c. 11 : 47
c. 14 : 281 283 284
c. 52 : 39
c. 65 : 23 689
c. 76 : 51

Contra impugnantes Dei cultum et religionem
c. 3 : 703 706

De aeternitate mundi
587 596 599

De ente et essentia
c. 1 : 260 261 277 279
c. 2 : 242 250 676 679 680 681 691 694
c. 3 : 679 686
c. 4 : 694
c. 5 : 245 246 292 539-542 546 547 550 553 554 559 634 677-679
c. 6 : 539 543 546 547 549 560 677 678

De natura materiae et dimensionibus interminatis
c. 2 : 23 683
c. 3 : 678 679 681 688
c. 4 : 682 686
c. 5 : 682 685
c. 6 : 24 682 683
c. 7 : 682
c. 8 : 24 679

De principiis naturae
633-635 638 639 682

De principio individuationis
c. 3 : 22 289 674-676 680 681 684 688 694

De regimine principium
I, c. 14 : 706

De substantiis separatis
c. 7 : 587 588 590 591
c. 8 : 247 587

De unitate intellectus
c. 1 : 167
c. 4 : 167
c. 5 : 53

In Aristot. Analyt. Post.
I, lect. 6 : 316
lect. 7 : 316 332 339
lect. 15 : 700
lect. 19 : 240
lect. 43 : 309
II, lect. 6 : 511 539 547 550
lect. 9 : 316 321 323
lect. 10 : 316
lect. 11 : 316
lect. 16 : 469
lect. 17 : 412 440 469
lect. 18 : 316
lect. 19 : 316 412 440 469
lect. 20 : 316 332 333 339

In Aristot. De anima
I, lect. 1 : 48
lect. 2 : 54
II, lect. 12 : 244
lect. 13 : 332-335
III, lect. 8 : 249 250 253 335
lect. 10 : 129 167
lect. 11 : 459

In Aristot. De caelo
I, lect. 19 : 648
lect. 21 : 564 569

In Aristot. De generatione et corruptione
I, lect. 7 : 573
lect. 20 (ex Alberto M.) : 573

In Aristot. Ethicam Nicom.
I, lect. 1 : 259 261 427 440
lect. 7 : 397 412 415 433 434 437 440-442 446 458 476
V, lect. 5 : 412 413 434

In Aristot. Metaphysicam
I, lect. 4-17 : 316
II, lect. 1 : 49
lect. 2 : 357 564 569
lect. 3 : 352 357
lect. 4 : 357
III, lect. 1 : 49 54
IV, lect. 1 : 396 409 415 418 421 429 431-435 437 440-442 450 451 467
lect. 2 : 432 502 504 555-558
lect. 5 : 293 409 469
lect. 6 : 49 293 306 310-312 469
lect. 7 : 292 293 304
lect. 8 : 293
lect. 10 : 313
lect. 16 : 292
V, lect. 1 : 316 320
lect. 2 : 316 321 323
lect. 3 : 316 325
lect. 8 : 428 440 441 443 648
lect. 9 : 260 261
VI, lect. 1 : 413
VII, lect. 2 : 627 639
lect. 4 : 430 461
VIII, lect. 3 : 174
lect. 5 : 647
IX, lect. 1 : 105 106 109
lect. 7 : 107
lect. 8 : 47
lect. 9 : 54
lect. 10 : 111
X, lect. 1 : 460
lect. 11 : 674
XI, lect. 3 : 415 416 421 428 429 437 445 460 467
lect. 5 : 293 304 306 311
lect. 6 : 293 304 311
lect. 9 : 354
XII, lect. 5 : 352 359 575
lect. 9 : 352
lect. 10 : 17

In Aristot. Physicam
I, lect. 13 : 631
lect. 14 : 342 628 629
lect. 15 : 630 634 685
II, lect. 5 : 316 321 323
lect. 6 : 316
III, lect. 2 : 354
lect. 4 : 112 184
VII, lect. 1 : 316 326 352 355
lect. 2 : 316 352 355 357
VIII, lect. 2 : 570 571
lect. 7 : 355
lect. 9 : 352 355 357
lect. 12 : 355 357
lect. 13 : 355 357

In Aristot. Politicam
I, lect. 1 : 704
III, lect. 4 : 698

In Boeth. de hebdomadibus
c. 2 : 515 516 539 546 558

In Boeth. de Trinitate
q. 1, a. 1 : 175
a. 2 : 175
ad 3 : 413 414
q. 4, a. 1 : 261 262 343
a. 2 : 289 679-681 684 686 689 695
ad 2 : 24 686 690
ad 3 : 23 24 689 690
ad 4 : 24 686 690
ad 5 : 24 684 690
a. 3 ad 3 : 686
q. 5, a. 1 : 701
a. 3 : 184 242 413
q. 6, a. 2 : 128

In (Ps.)-Dionys. De divinis nominibus
c. 1 : 483

In librum Job
c. 13, lect. 2 : 52

In S. Pauli ep. I ad Corinthios
c. 11, lect. 2 : 459
lect. 3 : 404

In S. Pauli ep. ad Romanos
c. 1, lect. 6 : 347
c. 5, lect. 3 : 39

In symbolum apostolorum
c. 1 : 51
c. 12 : 51

Quaestio disputata de anima
a. 1 : 214 216
a. 2 : 32 33 214
a. 3-4 : 214
a. 5 : 168 214 217
a. 6 : 214 217 539 542 547
a. 7-8 : 214
a. 9 : 214 217 641 682
ad 10 : 227
a. 10 : 214 219
a. 11 : 214 216 217 219 644
a. 12 : 181 214 322
ad 1 : 164
ad 12 : 639
ad 15 : 182
ad 16 : 184
a. 13 : 335
a. 14 : 33 632
a. 16 : 176
a. 18 : 33
a. 19 : 33 184
a. 20 : 249 250 252 253 691
ad 16 : 252

Quaestiones disputatae de malo
q. 3, a. 2 ad 4 : 621
a. 3 : 377 381 389 610-612 614 616 617
a. 9 ad 7 : 208
q. 6, a. 1 ad 13 : 207
q. 7, a. 1 : 453
q. 16, a. 1 ad 3 : 455 478

Quaestiones disputatae de potentia
q. 1, a. 1 : 106 107 286
ad 10 : 283
a. 3 : 47 105 202
ad 1 : 62 135 136
q. 3 : 32, 587
a. 1 : 593
ad 2 : 595
ad 12 : 594
a. 2 : 596
a. 3 : 592
a. 4 : 595 599 600 601
a. 5 : 352 360 448 563 564 569 589-591
a. 6 : 589 593 594 610 618 620 622
q. 3, a. 7 : 610-613 615 618 620 624
ad 1 : 624
ad 4 : 613
ad 5 : 612
ad 6 : 615
ad 7 : 613-615 620 622
ad 9 : 613
ad 13 : 614 619 621
a. 8 : 633
a. 9 ad 7 : 402
a. 10 : 402 699
a. 13 ad 5 : 324
a. 15 : 598
a. 16 ad 4 : 409
a. 17 : 599
q. 4, a. 1 : 52 587
a. 2 : 587
q. 5, a. 1 : 316 320 321 323
a. 3 : 105
a. 4 ad 3 : 555
a. 9 ad 16 : 173 240 246 247
q. 6, a. 1 ad 18 : 135 136
a. 4 : 701
q. 7, a. 2 : 539 541 547
ad 1 : 260 285
ad 9 : 111
a. 4 : 483 484
a. 5 : 419 481-486 489
ad 1 : 487
ad 2 : 487
ad 8 : 454 455
a. 6 : 283 483 484
a. 7 : 419 434 440-443 445 462 470 474 476 482-484 486
a. 8 : 290 324
ad 1 : 282 324
a. 9 : 281-285 705
a. 10 : 283 284 705
ad 12 : 282
q. 9, a. 2 : 673 703
a. 7 : 307
sed contra, arg. 9 et resp. in fine tot. art. : 449 459 462 475 476
ad 15 : 307

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis a. 1 : 217 541 542 546-548 559 678
ad 8 : 515
ad 15 : 559
ad 21 : 164

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis a. 2 : 216
a. 3 : 216 217 219 287 641 644 683
ad 13 : 399
ad 21 : 684
a. 8 : 677 678
ad 4 : 699
a. 9 : 32
ad 4 : 402
ad 6 : 245
a. 10 : 32 168 174 349
ad 8 : 247
a. 11 : 32

Quaestiones disputatae de veritate
q. 1, a. 1 : 270-273 275-278 337 410 431-433 436 462
a. 2 : 360
a. 4 : 174
a. 5 ad 14 : 247
a. 8 : 174
a. 11 : 202
a. 12 : 175
q. 2 : 484
a. 1 : 456 482-486
ad 10 : 486
a. 3 ad 4 : 434 440 444 474 476
a. 11 : 279 280 412 415 421 434 437 440-442 452 454 456 460 470 474 476 482 484-486 488 489
ad 2 : 474
ad 4 : 471 474 489
ad 5 : 434
ad 6 : 474
q. 3, a. 1 : 321
a. 5 : 639
a. 8 : 247
q. 7, a. 2 : 453 454
q. 8, a. 1 ad 6 : 412-414
a. 3 : 387
ad 10 : 382
a. 4 ad 13 : 110 136
a. 12 ad 4 : 135 136
q. 10, a. 1 : 173
a. 5 : 249 250
ad 5 : 250
a. 6 : 169
a. 8 : 33
q. 10, a. 12 : 338 341 343 347 348 351 375
ad 5 : 375 377 390
q. 11, a. 1 : 269 272 276 278 337
ad 13 : 176 349
a. 2 : 377 444 457
q. 12, a. 3 ad 18 : 135 136
q. 14, a. 1 : 46 128 129 169 202 208 346
a. 3 ad 10 : 209
a. 4 : 127
q. 15, a. 2 : 377 386
q. 16, a. 1 : 291
ad 13 : 183
q. 21, a. 1 : 260 279
a. 4 : 482
ad 2 : 446 458
ad 4 : 449 459 462 475 476
a. 6 : 560
q. 22, a. 1 : 388
a. 2 : 377 381
a. 7 : 375 381 617
a. 8 : 617 619 620
a. 9 : 207 610-612 614 617-619
a. 10 : 377 386
ad 1 : 195
a. 11 : 46 47 195 196 199 200 204
ad 2 : 205
a. 12 : 196 197 199 201 204 205
q. 23, a. 4 : 385 387
a. 6 : 202
a. 7 ad 9 : 471
q. 24 : 207
a. 1 : 46 198 207
ad 5 : 620
a. 2 : 46 198
a. 6 : 196
ad 1 : 198
q. 26, a. 1 ad 7 : 414
a. 3 ad 7 : 705
q. 27, a. 1 ad 8 : 546 547 552 558
q. 28, a. 7 : 323 325
q. 29, a. 3 : 414
ad 3 : 135

Quaestiones quodlibetales
Quodlibetum I, a. 6 : 214
a. 21 : 686
a. 22 : 686

Quaestiones quodlibetales
Quodlibetum II, a. 1 : 214
a. 3 : 274 539 542 546 550 553 555
ad 1 : 554
ad 2 : 555
a. 4 : 539 548 554 678
Quodlibetum III, a. 1 : 214 217 287
a. 20 : 214 539 541 542 549 553
a. 31 : 587
Quodlibetum IV, a. 16 : 48
a. 23-24 : 33
Quodlibetum VII, a. 14-18 : 13
Quodlibetum VIII, a. 1 : 239 240 246
ad 1 : 360
Quodlibetum IX, a. 3 : 260 261
a. 4 : 281-284
a. 6 : 539 547
Quodlibetum XII, a. 7 : 587
a. 10 : 164

Responsio ad Fr. Joh. Vercellensem Generalem Mag. O. P. de articulis CVIII ex opere Petri de Tarantasia : 53

Scriptum super libros Sententiarum
I, d. 2, q. 1, a. 1 : 539 541 547
a. 3 : 27 34 283
d. 3, q. 4, a. 2 : 704
d. 8, q. 1, a. 1 : 482 486
ad 4 : 483 487
a. 2 ad 2 : 321
q. 3, a. 1 ad 3 : 110
q. 4, a. 1 ad 2 : 541 542
q. 5, a. 1 : 539
a. 2 : 220 539 541-543 547 552-554
ad 1 : 553 554
a. 3 : 220
d. 19, q. 5, a. 2 : 440 442 482 484 485
ad 1 : 397 398 433 434 441 445 447 448 458 476
ad 2 : 174
d. 22, q. 1, a. 1 : 482-485
a. 2 : 488 489
ad 1 : 487
ad 2 : 488
d. 22, q. 1, a. 2 ad 3 : 489
d. 24, q. 1, a. 3 ad 2 : 210
d. 33, q. 1, a. 1 : 281
ad 1 : 260 261
ad 3 : 283
d. 34, q. 3, a. 1 ad 2 : 474 476
d. 35, a. 4 : 396
d. 38, q. 1, a. 5 : 604
II, d. 1, q. 1 : 587
a. 2 : 136 588 591 594 596
ad 4 : 592
a. 3 : 599 600
a. 4 : 599 600
q. 2 : 587
d. 3, q. 3, a. 2 ad 1 : 239 240 245 246
d. 5, q. 2, a. 1 : 683
d. 12, a. 4 : 220
d. 17, q. 2, a. 1 : 128 167
a. 2 : 587
d. 18, q. 1, a. 2 : 218 220
d. 21, q. 2, a. 1 ad 2 : 404
d. 40, q. 1, a. 1 : 322
d. 44, q. 1, a. 3 : 698
III, d. 1, q. 1, a. 1 : 442
a. 3 ad 4 : 135 136
d. 2, q. 1, a. 1 : 135 136
d. 3, q. 2, a. 2 : 683
d. 6, q. 2, a. 2 : 277 279
d. 18, a. 3 ad 3 : 324
d. 23, q. 2, a. 2 : 128
IV, d. 8, q. 2, a. 3 ad 4 : 135
d. 17, q. 1, a. 3 : 683
d. 49, q. 2, a. 7 ad 9 : 175
Summa theologiae
I, q. 1, a. 1 : 134
ad 2 : 133
a. 2 : 133
a. 3 : 110 134 137 138 377 386
ad 2 : 133
a. 4 : 133 134 191
a. 5 : 133 134 137 138
ad 2 : 62 137
a. 6 : 51 134
ad 2 : 137
a. 7 : 133 137 203 271 337 376
a. 8 : 133 137 203
ad 2 : 133 134 136 138

Summa theologiae
I, q. 2 : 316
a. 1 : 338 341 343 346 351
ad 1 : 272 374 375 390
ad 2 : 348
a. 2 : 347 351
ad 1 : 130 132 137 138
ad 2 : 347
ad 3 : 471 472
a. 3 : 108 113 326 339 343 352 354 355 357-360 362 364 564 569 571
ad 1 : 362 373
ad 2 : 363
q. 3 : 364 507
Prologus : 481
a. 1 : 112 481
a. 2 : 481
a. 3 : 481 547
a. 4 : 481 503 539 541 546 547 549
ad 2 : 277
a. 5 : 410 481
a. 6 : 481 548
a. 7 : 324 481 539 540
q. 4 : 477
a. 1 : 481
ad 3 : 277
a. 2 : 481
q. 5, a. 1 : 258
a. 2 : 270-272 337
a. 4 : 323
q. 6 : 364
a. 1 : 481
a. 2 : 482
a. 4 : 475 477
q. 7 : 364
a. 1-2 : 481
q. 10, a. 2 : 481
q. 11, a. 1 : 211 258
a. 2 : 211
ad 4 : 261 307
a. 3-4 : 481
q. 12, a. 1 ad 4 : 471
a. 3 : 138
a. 4 : 352 367 387 482
a. 5 : 387
a. 6 : 48
a. 11 : 178 482
a. 12 : 128 129 132 168 178 470 482
q. 12, a. 12 ad 2 : 346 470
q. 13 : 483 484
a. 2 : 482 483 485 486
ad 2 : 485
a. 3 : 482 485 486
ad 1 : 488
ad 2 : 486 487
a. 4 : 482
a. 5 : 279 280 397 416 434 440 442-445 470 476 477 482 488
ad 1 : 426
a. 6 : 415 450 453 455 461 475-477 482
a. 7 : 282-285 290 482 705
ad 6 : 282 324
a. 8 : 482
a. 9 : 452-454 456 457 482 699
a. 10 : 449 482
ad 4 : 410
a. 11-12 : 482
q. 14, a. 1 : 481
a. 8 : 47 183 201
a. 11 : 252
a. 12 : 47 202
q. 15, a. 1 : 321 682
q. 16, a. 3 : 195 258
ad 2 : 277
a. 4 : 258
a. 6 : 441
q. 17, a. 3 ad 2 : 173 175
q. 19, a. 1 : 197 573
a. 3 : 376 385 598
a. 4 : 172 598
ad 2 : 598
a. 5 : 47
a. 7 : 573
a. 10 : 573
q. 22 : 549
q. 25, a. 1 : 106 107 286
a. 3 : 105
q. 26, a. 2 : 47 201
q. 27, a. 1-2 : 320
a. 3 : 201 320
q. 28 : 281
a. 1 : 260 282
a. 2 : 284
ad 2 : 285
a. 3 : 281
ad 1 : 184

Summa theologiae
I, q. 29, a. 1 : 674 703
a. 3 : 703
ad 2 : 703
a. 4 : 673 674 699
q. 32, a. 1 : 132
ad 1 : 132
ad 2 : 132
a. 2 : 138
ad 2 : 138
q. 33, a. 1 ad 1 : 320 324
a. 2 ad 4 : 695
q. 36, a. 2 : 320
q. 39, a. 4 : 531
a. 5 : 531
q. 40, a. 3 : 242
q. 42, a. 1 ad 1 : 414
a. 3 : 201
q. 44 : 316 571 587
a. 1 : 563 569 588 591
ad 1 : 335 338 341
a. 2 : 566 589 590 592 593 620
a. 3 : 172 201 597
a. 4 : 597
ad 1 : 597
q. 45 : 316 571 587
a. 1 : 593 596
ad 2 : 592 595
ad 3 : 562 595
a. 2 : 55 591 593 639
ad 1 : 593
ad 2 : 572 595
ad 3 : 595
a. 3 : 285 572 595
ad 1 : 592
ad 2 : 592
a. 4 : 285 594
a. 5 : 322 593 599 600
ad 3 : 601
a. 6 : 599
a. 7 : 599
q. 46 : 316 571 587
a. 1 : 511 570 571 596
ad 5 : 571
a. 2 : 571 596
a. 3 : 593
q. 47, a. 1 : 599
a. 2 : 599
q. 48, a. 2 ad 2 : 260 261
q. 50, a. 2 : 539 542
q. 50, a. 2 ad 3 : 515 547
a. 4 : 677
a. 5 ad 3 : 290
q. 59, a. 1 : 198
ad 1 : 389
a. 2 : 387
ad 2 : 386
q. 60, a. 1 : 383 388
a. 5 : 380 383 384 386 388 390
ad 1 : 383
ad 4 : 384
q. 61, a. 1 : 587 591
q. 62, a. 1 : 390 591
a. 2 ad 1 : 388
a. 4 : 387 390
a. 8 ad 2 : 705
q. 66, a. 1 ad 3 : 634 639
a. 2 : 108
q. 75, a. 1 ad 3 : 572
a. 2 : 701
ad 2 : 285
a. 3 : 184
a. 4 : 689 699
a. 5 : 290 515 539 541 542
ad 4 : 542 546 547 549 560 701
a. 6 : 701
q. 76 : 214
a. 1 : 215 216 639 701
a. 2 : 216 701
ad 3 : 252 401 404
a. 3 : 216 217 244 288 701
a. 4 : 217-219 287 288 640 641 701
ad 1 : 219
ad 4 : 219 227 287 399 644
a. 5 ad 4 : 701
a. 7 : 216 217
q. 77, a. 1 : 181 182 290 322 704 705
ad 5 : 182
a. 3 : 195 199 376
a. 6 : 400
ad 2 : 400
a. 7 : 179
q. 78, a. 1 : 183
ad 3 : 196
a. 3 : 183
a. 4 : 335

Summa theologiae
I, q. 79, a. 1 : 181 182 290 322 704
a. 2 : 129 169 183 184 263 346
a. 3 : 177
a. 4 28
q, 80, a. 1 : 197
a. 2 : 196 197 199 200
ad 1 : 197
q. 81, a. 1 : 201
q. 82, a. 2 : 207 381
a. 3 : 46 47 195 196 199 200 204
ad 1 : 201
ad 2 : 199 200 206
a. 4 : 197 204
ad 1 : 201 204
ad 3 : 196 197
q. 83 : 207
a. 1 : 46 198 207
ad 3 : 620 621
a. 2 ad 2 : 198
a. 3 : 198 207
a. 4 : 198
q. 84 : 168
a. 3 : 128 129 169 263 277 346
a. 4 : 128 205
a. 5 : 128 168 172 174 175 349
a. 6 : 128 129 177 263 271
a. 7 : 169 173 177 250 253 263 271 274 346 691
ad 3 : 168 253 470
a. 8 : 253
q. 85 : 168
a. 1 : 246 252 335 437 701
ad 1 : 242 253
ad 2 : 242 413
ad 4 : 250
a. 2 : 273 337 417
ad 2 : 239 240 246
a. 3 : 249 250 263 264 266 268-270 276
ad 1 : 264 265 269
ad 4 : 247 264
a. 5 : 308
ad 3 : 271
a. 6 : 173 175 202 277 349
a. 7 : 400 402
ad 3 : 252 400 402 699
q. 85, a. 8 : 271
q. 86, a. 1 : 249 250 252 253 691
ad 3 : 251
a. 2 ad 4 : 386 388
a. 3 : 247
q. 87 : 168 178
q. 88 : 168
a. 1 : 168 173 253
a. 2 : 176
a. 3 : 172 173
ad 1 : 175
q. 89, a. 1 : 389
q. 90, a. 2 : 587 591
q. 92, a. 1 ad 2 : 404
a. 2 ad 2 : 404
q. 96, a. 4 : 698
q. 100, a. 1 : 695
q. 104, a. 1 : 603
ad 4 : 603
a. 2 : 603
q. 105, a. 2 : 610
a. 3 : 172 174
a. 4 : 206 377 381 386 388 610 613
ad 1 : 617
ad 2 : 617
a. 5 : 610 612 616 620
ad 3 : 613 615 618
q. 106, a. 2 : 377 381 610 611 617
q. 111, a. 2 : 610
q. 115, a. 2 : 218
q. 116, a. 1 : 374
ad 2 : 374
I-II, q. 1 : 207 390
a. 2 : 323
a. 5 : 377
a. 7 : 377
ad 3 : 322
q. 2 : 390
a. 6 : 381 705
a. 8 : 206 388 391 617 702
ad 1 : 391
q. 3, a. 4 : 48 201
q. 4, a. 2 : 48
q. 5, a. 5 : 389
a. 6 : 390
a. 8 : 206 377 381
q. 6, a. 1 : 617
ad 1 : 291
a. 4 : 617
q. 8, a. 2 : 271 376

Summa theologiae
I-II, q. 9, a. 1 : 46 196 197 205
a. 6 : 377
q. 10, a. 1 : 206 271 376 377 388
a. 2 : 46 198 206 207 705
a. 4 : 610 618
ad 1 : 620
q. 12, a. 2 : 388
q. 13, a. 1 : 207
a. 6 : 46 207
ad 2 : 207
q. 17, a. 1 : 46
ad 2 : 198
a. 6 : 205 207
q. 18, a. 2 ad 2 : 377 387
a. 5 : 47 202
q. 19, a. 5 : 47 202
q. 20, a. 3 ad 3 : 450 451
q. 21, a. 4 ad 3 : 706
q. 27, a. 2 : 196
q. 51, a. 1 : 174
q. 52, a. 1 : 413
q. 55, a. 4 ad 1 : 449 459 462
q. 56, a. 3 : 208
q. 57, a. 1 : 46 202 203
a. 2 : 203
a. 4 : 207
a. 5 : 46 202 207 208
ad 3 : 208
q. 58, a. 1 : 46 205
a. 2 : 46 197 198 203
a. 4 : 197
a. 5 : 46 203
q. 64, a. 1 : 202
q. 71, a. 3 : 111
q. 73, a. 3 : 47 202
q. 75, a. 1, sed contra : 327
q. 81, a. 2 : 695
q. 85, a. 6 : 682 683
q. 90, a. 1-2 : 47 202
q. 93, a. 1 : 47 202
q. 94, a. 1 : 47 202
a. 2 : 203 270 275 276 291-293 305 337 409
q. 95, a. 2 : 47 202
q. 96, a. 1 : 705
q. 96, a. 1 ad 3 : 203
a. 4 : 706
q. 109, a. 3 ad 1 : 384
q. 113, a. 7 : 683
a. 8 ad 2 : 684
II-II, q. 1, a. 1 : 46 127 130
a. 2 : 46
a. 3 : 46 203 271 377
a. 4 : 46 130 131 202 203
ad 2 : 127
a. 5 : 46 130 131 133 138 203
ad 3 : 130
a. 7 : 130 175
a. 10 : 131
q. 2, a. 1 : 128
ad 3 : 209
a. 4 : 138
a. 9 : 127 128 130 131 203
q. 4, a. 1 : 127 130
a. 2 : 127
q. 5, a. 3 ad 2 : 131
a. 4 : 130
q. 6, a. 1 : 128
q. 11, a. 2 ad 3 : 51
q. 45, a. 2 : 208
q. 46, a. 2 : 208
q. 47, a. 11 : 706
q. 58, a. 2 : 322
a. 5 : 706
a. 6 : 324
q. 59, a. 2 : 376 386
ad 1 : 377
q. 60, a. 1 : 208
q. 64-65 : 706
q. 89, a. 9 ad 3 : 51
q. 152, a. 4 ad 3 : 706
q. 164, a. 2 ad 1 : 698
ad 2 : 698
q. 167, a. 1 : 48 51
III, q. 1, a. 3 ad 3 : 135 136
q. 7, a. 13 : 322
q. 11, a. 1 : 135 136
q. 36, a. 4 ad 3 : 164
q. 45, a. 3 ad 2 : 164
q. 77, a. 2 : 23 24 678 686 689 699

NAMENREGISTER

Abaelardus Petrus 117 120 123 124 132 150 168 170 171 191
Adam, Frater 652 653
Adam v. Marsh 143 238
Adelard v. Bath 153
Aegidius v. Lessines 69 222 223 225
Aegidius v. Rom 38 69 140 225 495 497 502-504 508 559 665-668
Agobardus v. Lyon 155
d'Ailly Pierre, s. Petrus v. A.
Alamannus Cosmas 71 500 501
Alanus ab Insulis 117 124 125
Albert d. Gr. 5-9 11 12 29 43 47 48 50 52 54 55 60 65 67-69 128 142 144 145 147 164 168 169 182 217 220 222-225 238 360 424 478 494 523 526 530-537 552 556 557 573 586 591 602 659 662-665 669
Alcher v. Clairvaux 149 153
d'Alès A. 505 506 604
Alexander IV 8
Alexander VII 82
Alexander Achillinus 497
Alexander v. Alexandria 522
Alexander v. Aphrodisias 166 213 394 568 574
Alexander v. Hales 65 123 128 143 147 150 154-156 160 191 238 249 424 495 522-528 533 535 551-553 557 571 648-650 657-662
Aleydis v. Brabant 21
Alfarabi (Al-Fārābī) 519 520 651
Algazel (Al-Ġazzālī) 503 519 599
Alkuin 119 153
Allers R. 20
Altermatt A. 71
Amalrich v. Bène 585
Ambrosius 78 80
Ammonius 424
Anaxagoras 101 570
André G. 504
Angelus Panaretes 72
Anselm v. Canterbury 53 116-118 120 122-124 147 149 348
Anselm v. Laon 117
Antoninus v. Florenz 76
Antonius Andreas 294 300
Aquaviva C. 71
d'Argentré C. 226
Aristobulus 119 577
Armandus de Bellovisu 505 539 668
Arnulphus Parisiensis 498
de Arrúbal P. 606
Assenmacher J. 645 651 656 662 668 669
de Aubermont A. 79
Aucher J. B. 582
Augustinus 53 54 60 64 78 80-82 97 99 116 119 128 144 146-156 158-160 166 168-170 172 180 188 190 248 259 349 360 373 394 404 412 482 582 598 603 622 627 630 657
Augustinus Niphus 497
Augustinus Triumphus 69
Aureoli Petrus 249 355 417 418 497 668 671
Averroes (Ibn-Rušd) 54 68 116 122 142 151 166 167 213 216 326 394 424 441 497 498 503 519 520 556 557 568 574 651 681
Avicebron (Ibn Gabirol) 54 144 157 159 161 217 542 652 656 677
Avicenna (Ibn-Sīnā) 54 68 116 144 151 326 495 502 503 518-521 531 534-536 555 558 599 651 652 663 676
Axters S. 32

Babenstuber L. 500
Bacon, s. Roger B.
Baldwin J. M. 98
Báñez D. 77 131 500 609 614
Barbavara J. A. 13
Bardenhewer O. 506 507
Barlaam de Seminaria 73

Baronius C. 78 80
Bartholomaeus v. Capua 3 18 21
Bartholomaeus de Spina 77
Baumgartner M. 86 150 153 160
Bäumker C. 5 506 657
Baur L. 20 150
Baxianus v. Lodi 30
Becher E. 339
Benedikt, Hl. 4
Benedikt XIII 81 82
Benedikt XIV 80 82
Benedikt XV 81 84
Benz M. 604
Berengar v. Tour 117
Bergson H. 189 419
Berkeley G. 328 347 350
Bernhard Ayglierius 5 30
Bernhard v. Clairvaux 117 123
Bernhard v. Gannat (de Alvernia) 69 504
Bernhard Guidonis 3 5-7 26 40
Bernhard Lombardi 505 506
Bernhard v. Trilia 69 504
Berthelot M. 144
Berthier J. J. 70-74 76 78-83 609
Bessarion 74
Beza T. 82
Bianchi R. 81
Biel Gabriel 497 668
Billot L. 71 237 356 500
Billuart C.-R. 500 606
Birkenmajer A. 15 16 31
Bittremieux J. 494
Blanche F. A. 447 460
Blondel M. 347
Blume C. 40
Boccaccio G. 73
Bocheński I. 23
Boethius 493 497 504 513-517 521-525 528-534 541 542 547 555 648 652 660 663 703
Boetius v. Dacien 494
Böhm O. 391
Bonaventura 8 12 44 52 65 72 76 81 82 125 143 146 147 151 153 154 156 157 159 160 167 170 171 181 191 221 238 248 249 252 412 495 522-524 527 531 551 552 657 660-662
Bonavino C. 86
Bonitz H. 568
Boutroux M. 359
Bouvy E. 73
Boyer C. 20 500
Brandis C. A. 564
Brentano F. 166 564 565 567 568
Brucker J. 53 60 97 98
Bruneteau E. 539
de Bruyne E. 86 87
Budde F. 319 341
Buhle J. G. 54 98
de Burgos y Mazo M. 21
Byron G. 314

Cajetan, Thomas de Vio 24 76 77 131 242 264 266-268 274 275 364 393 394 398 400-403 416 424 427 432-435 437 438 441 444 446 449-452 456 457 459 464 468 475 501 508 510 539 551 559 646 670 671 677 679 687 690
Cano M. 77 131
Capreolus 69 131 501
Castagnoli P. 34 36
Chenu M. D. 29
Chevalier J. 564 571-573
Chevalier U. 13
Chossat M. 494 497 502
v. Christ W. 582
Christianus Belvacensis 8
Cicero 412
Clauberg K. W. - Dubislav W. 185
Clemens IV 10
Clemens VI 70 80
Clemens XII 80 81
Clemens v. Alexandrien 119 396
Cochlaeus J. 76
Coimbricenses 416 448 501
Commer E. 94 95 97 99 499
Complutenses 448
Congar M. J. 619
Cornoldi J. M. 71 499
de Corte M. 16
Cosmas Alamannus, s. Alamannus C.
Cousin V. 53
Crockart P. 539

Damascenus, s. Johannes D.
Dante Alighieri 368
David v. Dinant 585
Demetrius Kydones 73 74
Denifle H. 6 13 70 76 506 507
Denzinger H. J. 77 231

Descartes R. 49 86 154 181 189 191 303 348 380
Descoqs P. 418 495 558
Destrez J. A. 14 29 30 32 33 38 40 41
Didacus Alvarez 500 606 608 609
Didacus de Payva 78
Dietrich v. Friberg 69 143 188 494 498
Dimmler H. 629
(Ps.)-Dionysius 29 53 54 149 164 478 483 487 518
Domet de Vorges E. 315 333 500
Dominicus v. Flandern 500
Dominicus Gundissalinus 120 150 155 157 160 161 217
Dondaine A. 14 18 25 26 27 33 34
Dörholt B. 604 605 615
Drœge T. 319
Du Bois-Reymond E. 184 230
Dummermuth A. M. 604
Duns Scotus, Johannes 55 68 143 147 151 154-157 159-161 164 187 192 193 198 215 237 238 246 249 264 355 394 399 403 422 423 435 465 466 497 499 551 636 652-657
Durandus v. Aurillac 69
Durandus de S. Porciano 69 249 355 417 418 497 501 505 605 610 615 619 668 671 692

Eckehart 188 420 478
Egger A. 83
Ehrle F. 13 29 72 75 159 226 504 505
Eisler R. 185 187 190 316 651 672
Empedokles 101 570
Endres J. A. 3 9 13 98
Erasmus D. 88
Erdmann J. E. 564 655
Eriugena, Joh. Scottus 65 117 119 121 124 147 149 153 155 157 160 180 188 237 400 420 478 482 582 585 586
Eucken R. 50 52 54 59 87 93 165 185 189 190 230
Eusebius v. Caesarea 119 581 582
Eustachius v. Arras 151

Fabro C. 495
Farges A. 98 104 227 315 500 639
Faulhaber L. 319
Feckes K. 394 411 413 459 466 474 475
Feder A. 28
Feigl M. 495
Feldner G. 493
Ferrariensis, s. Franciscus de Sylvestris F.
Fichte J. G. 187 328
Fischer K. 93
Flavius Josephus, s. Josephus F.
da Fonseca P. 131 448
Forest A. 495
Franchi A. 86
Franciscus de Sylvestris Ferrariensis 460 501 669-671
Franzelin B. 319
Franzelin J. B. 606
Fredegisus 155 237
Frénaud G. 604
Friedrich II 5
Frins V. 604 618 619
Frohschammer 52 86
Fuetscher L. 228-231 235 237-246 254-256 343 560 605 608 609 615-617 619 624 625 645 684 686 687 689 692
Fuzier J. 315 333

Gabriel Biel, s. Biel
Gächter P. 72
Galenus 326
Gardeil A. 41 494 500 502
Garrigou-Lagrange R. 185 188 189 294 295 301-303 308 328 341 347 353 356 359 360 367 369 370 376 377 379 380 382 383 390 500 564 570 604
Gennadius 74
Geny P. 71 230 237 500
Georgius Scholarius 74
Gerhard v. Abbatisvilla 25 33
Gerhard v. Bologna 69
Gerhard v. Frachet 3
Gerhard de Monte 501 539
Gerhard Reverii 9
Geyer B. 86
Geyser J. 315 317 319 326 327 339 340 344
Gilbertus Porretanus 117 149 155 157 161 516 585 650
Gilson E. 50 93 94 657
Gisler A. 342
Glarean H. L. 88
Glorieux P. 14 21 25 28 31-33 35-37
Gloßner M. 242 645 646 662 675 676
Goethe J. W. 404
Goichon A. M. 495

Gómez E. 33
Gonet J. B. 500 606-609
González Z. 234 266-268 272 292-294 317 499 561 676
Gottfried v. Fontaines 355 498 556 646
Goudin A. 285 293 500 606-609 646
Grabmann M. 3-5 12-17 19-26 28-33 35 38-42 44 69 70 73 98 117 118 120 122-124 132 151 164 165 168 170 173 176-178 249 493-498 501-506 539 677 688
Gratry A. 351
Gredt J. 180 183 227 229 242 256 293 294 327 330 352 353 369 376-380 382 385 390 399 417 419 435 441 500 564 604 606 623 643 646 674 693
Gregor d. Gr. 5 31 78 80
Gregor X 12
Gregorius Akindynos 73
Greith K. J. 478
Grimmich V. 294 500 646
de Groot J. V. 53
Grosseteste Robert, s. Robert G.
Großmann A. 578
Gundissalinus, s. Dominicus G.
Gutberlet C. 294 369

Habbel J. 395 421
Haenssler E. 469 470
Haffner P. 564
Hannibaldus de Hannibaldis 38
Harnack A. 54 87 164
v. Hartmann E. 187
Hauréau B. 41 124
Hayen A. 26 27
Hébert M. 347
Hegel G. W. F. 87 186 188 301 303 328 347 350
Heimbucher M. 71
Heimericus de Campo 669
Heinrich v. Gent 55 68 118 121 125 129 143 145-147 151-154 156 157 160 164 171 181 192 355 495 498 502 504 508 556 653 654 657
Heinze M. 578 581
Henry E. 494
Henschen G. 40
Heraklit 59 100 101 211 247 286 336 419 519 586 700
Herodot 581
v. Hertling G. 245 567 629 662 664
Hervaeus Natalis 69 497 501 669
Hessen J. 245 318 319 336 337 339 340 342 343
Heuser A. 319
Hieronymus 78 80
Hobbes T. 697
Hocedez E. 160 495 502
Hoffmans H. 150
Holkot, s. Robert H.
v. Holtum G. 494
Homer 581
Honorius Augustodunensis 149 155
Hontheim J. 360 369
Hörler A. 185
Horten M. 518 519 520 558 651
Horváth A. 72
Hourcade R. 21 494 556
Höver H. 150 657
Huarte G. 604 605
Hugo a S. Caro 143
Hugo v. S. Victor 117 120 122-124 132 147 150 157 161 191 494 516 530 532 650
Hugon E. 294 500
Hugueny E. 40
Humbert v. Prulli 494
Hume D. 315 317 318 327
Hurter H. 522
Hus J. 76

Jakob v. Lausanne 69
Jakob v. Metz 497
Jakob Capocci v. Viterbo 69 504
Jamblichus 517
Jansen B. 75
Jansen J. 76
Janssen R. 35
Javelli C. 77 501 670
Jeiler I. 655
Jellouschek C. J. 494 505
Ignatius, Hl. 71
Innocentius a S. Thoma Aq. 606 607-609
Innozenz IV 6 7
Innozenz V, s. Petrus von Tarentaise
Innozenz XII 82
Johann I. v. Brabant 21
Johannes XXII 80
Johannes Argyropulus 74

Johannes Buridan 668
Johannes Capreolus, s. Capreolus
Johannes v. Colonna 40
Johannes Damascenus 54 652
Johannes Gallus 78
Johannes v. Jandun 115 194 497 520
Johannes v. Lichtenberg 505
Johannes, Magister 503
Johannes v. Neapel 69 505
Johannes Peckham 10 11 128 143 151 154 157 160 221 225 226 662
Johannes v. Pouilli (de Polliaco) 498
Johannes Quidort v. Paris 69 505
Johannes von Rupella 65 125 129 143 145 150 154 156 160 494 495 508 522 527-530 533 552 557
Johannes v. Salisbury 117 120 121 150 168 171
Johannes a S. Aegidio 143
Johannes a S. Thoma 285 416 417 430 435 441 500 563 646 670 673-675
Johannes Scottus Eriugena, s. Eriugena
Johannes v. Sterngassen 497
Johannes Teutonicus 6 493
Johannes Versorius 539
Jolivet R. 561 564 565 570 571 573 576
Josephus Flavius 578 581
Jourdain C. 50 56 86 97
Isaak v. Stella 149
Isenkrahe K. 319
Juranni A. M. 76
Justiniani V. 78
Justinus Martyr 119

Kaibach R. 703
Kälin B. 148 152
Kant E. 86 115 169 184 192 292 318 326 328 338 339 347 350 365 366 456 473 628
Käppeli T. 14 25 29 30 42
Karl v. Anjou 11.
Kaufmann N. 105 292 294 314 567 629
Keeler L. W. 20 32
Keferstein F. 578
Kepler J. 49
Kilwardby, s. Robert K.
Kirchner C. H. 582
Kirchner F. 98
Kirfel H. 376 377
Kleutgen J. 71 499
Koch J. 31 69 75 140 505
Kraus J. 403
Krebs E. 494 498
Krogh-Tonning K. 61
Kurz E. 703

Lambot C. 40
Landerer M. A. 50 51
Landgraf A. 505
Landolf v. Aquino 4 6
Lange F. A. 115 629
Leccisotti T. 4 5
Leclerq J. 42
Lecoultre H. 49 50 56 86 88 164
Ledóchowski W. 71
Lehmen A. 369
Lehmen A.-Beck P. 294 352 356 360 376
Leibniz G. W. 54 86 292 303 352 353 380
de Lemos T. 500
Leo XII 82
Leo XIII 43 45 56 70-72 77 79-83 88 95 499 645
Leodegar v. Besançon 38
Lepidi A. 360 497
Lequier J. 189
Le Rohellec J. 395 456 459-461 474 475
Le Roy E. 189 347
Lessius L. 606
Lévêque C. 564
Liberatore M. 71 293 340 499 508 546 560
Locke J. 57 169 318 653
Loisy A. 347
Lorenzelli B. 274 293 499 646
Lottin O. 14 28 31-33 35-37 39 159
Lottini J. 500
Lotze R. H. 629
de Lugo J. 131
Luther M. 76 194
Luyckx B. A. 151 167 170 171

Mahieu L. 497 638 640 671
Maier H. 333 468
Maimonides 419 481 483 484 520 534 555 586 591 602 651 652
Mandonnet P. 3 5 9 12-23 26 28-35 37-41 67 97 98 140-142 145-148 152 154 165 167 222 224 494 502 504 506 677

Manser G. 76 148 168 194 229 315 316 318 369 494 516 609
Mansi G. D. 75 77 78 231
Mansion A. 14-17 564 565
Maquart F. X. 495
Marcellus a Puero Jesu 500
Maréchal J. 485
de Margeri A. 315 333 339
Marguerite de France 21
de Maria M. 71 72 230 237 239 242 256 293 441 491 499 501 508 537 557 559 646 693
Maritain J. 294 500 564 565 568
Marsilius v. Padua 69 115
Martin R. 30 604
Martinus v. Dacien 494
Martinus, Magister 5
Massoulié A. 606 607 609
Matthaeus ab Aquasparta 68 143 147 151 249
Mattiussi G. 71 237
Maurice-Denis N. 98
Maurus Silvester 71 356 491 500 501 508 559
Mausbach J. 147 655
Maximus Confessor 149
Maximus Planudes 73
Mayer L. 606
Mc Allister J. B. 19
Meinong A. 340
Melissus 101
Mercier D. 294 356 500 646 693
Messer A. 318 319 340
Michelitsch A. 13 21 22 677 688
Mill J. St. 339
Millás Vallicrosa J. M. 17
Minges P. 655
Molina L. 496 606 610 615 619 623
Morán E. 77
Morin G. 40
Motte A. 14 25 26 28 36 37
Müller E. F. J. 88
Müller J. P. 142 158
Müller M. J. 574
de Munnynck M. 229 359
Murri R. 347
Muskens G. L. 469

Natalis (Noël) Alexander 13 40
Neander J. A. 86
Neilos Kabasilas 73
Newton I. 49
Nicolas J. H. 294
Nicolaus v. Amiens 125
Nicolaus v. Autrecourt 194 315 318 326 355
Nicolaus de Barro 8
Nicolaus v. Cues 118
Nicolaus v. Gorran 39
Nicolaus v. Lisieux 10 26
Nicolaus Trivet 35 504
Nietzsche F. 187 404

Ockham Wilhelm 55 69 115 194 201 238 249 254 255 315 318 326 355 417 418 497 656 668 692 699 700
Odo v. Douai 8
Olivi, s. Petrus Johannis O.
O'Mahony J. J. 315 333
O'Rahilly A. 34
Ostler H. 293 315 319 326 327 339 344

de Padilla A. 606
Pallavicini P. S. 78 496
Palmieri D. 496
Papebroch D. 40
Parmenides 101 426
Paschasius Radbertus 117 149
Pasteur L. 49
Paul V 82
Paulsen F. 56 88 93 115 164
Paulus J. 495
Pecci G. 500 539
Peckham, s. Johannes P.
Pègues T. 71 499
Pelster F. 3 14-21 25 26 31-33 35-39 504 505 555-558
Pelzer A. 14 504
Penido M. T. L. 395
Pereyra B. 496
Perrone G. 606
Pesch C. 492 496 501 507
Pesch T. 629 646
Petrarca F. 73
Petrus Abaelardus, s. Abaelardus
Petrus v. Abano 651
Petrus v. Ailly 76 194 315 318 326 355
Petrus Aureoli, s. Aureoli
Petrus v. Auvergne 19 69 497 556
Petrus Calo 3 6
Petrus v. Capua 143
Petrus de Confleto 156 157 160 226

Petrus Damiani 117 123
Petrus de Godino 505
Petrus de Hibernia 5
Petrus Johannis Olivi 75 143 156 159 160 498
Petrus Lombardus 117 121 147 149 153 157 160 161 600
Petrus, Magister 143
Petrus Nigri 501
Petrus de Palude 69
Petrus v. Poitiers 161
Petrus v. Tarentaise 8 39 53 143
Philippus Cancellarius 571
Philo 60 116 119 152 166 172 185 210 404 578-582 596
Piccinardi P. 78
Piccirelli J. M. 494 499
Pinard H. 561 562 582 593
Pindar 581
Pirenne H. 21
Pirotta A. 495
Pius V 79
Pius VI 80 81
Pius VII 82
Pius IX 81 82
Pius X 80-84
Pius XI 72 80-82 84
Pius XII 84 85
Plaßmann H. E. 56 70 71 500
Plato 60 61 63 64 87 97 99 116 128 150 156 166 171 172 185 186 210 211 213 216 236 248 285 314 329 343 380 561-564 575 579 581 587 589-591 630 663
Plotin 59 60 64 99 116 142 148 149 152 155-158 160 166 172 180-182 188 210 213 235 248 258 367 380 419 420 478 482 517 520 583-585 627 630 632 685
Pluzanski E. 655
Pomponatius P. 77
a Ponte T. P. 79
Porphyrius 116 251 394 396 424
Portalié E. 158
del Prado N. 352 358 392 499 506 508 559 604
Praepositinus v. Cremona 143
Prantl K. 54 85 651 655
Prochorus 74
Proclus 517 518 584
Prümmer D. 3 4 6 7 11
Przywara E. 413
Ptolomaeus v. Lucca 3 18-21 26 40 69 70 539

Quétif J. - Echard J. 3 13 30 74 539
Quintilianus 412

Rabanus Maurus 119
Rackl M. 72
Radulfus v. Colebruge 143
de Raeymaeker L. 495
Raimundus Lullus 118 119 125 143 156
Raimundus Martini 25 164
Raimundus v. Peñafort 24
Ramírez J. 393 394 396 416 436 441 447-449 453 456 460 464
Ravaisson F. 166
Reginaldus A. 99 275 280
Reginaldus v. Piperno 16 18 27 39 69
Reinstadler S. 500
Remer V. 71 230 237 500
Remigius Florentinus (Remigio di Chiaro de' Girolami) 505
Renan E. 166
Renaudin P. 4
Renouvier C. 189
Richard Fishacre 143
Richard v. Mediavilla 143 151 160 249 498
Richard v. S. Victor 117 122 124 125 132 149 650
Richter A. 582
Riehl A. 340
Ripa R. 539
Ritter H. 54 194 564
Robert de Colletorto 504
Robert v. Courçon 143
Robert Grosseteste 143 150 164 498
Robert v. Hereford 69
Robert Holkot 668
Robert Kilwardby 11 69 75 143 151 154 156 157 159 160 225 226 638 662
Robert v. Melun 117 122 124
Robertus Pullus 117 157
Roger Bacon 10 44 52 55 67 68 75 118 119 129 141 143 144 146 147 150 154 156 157 159 161 164 165 181 191 192 217 220 656 657
Roger Marston 143 146 151 249
Roger Wesham 143
Rohner Anselm 586
Rohner Anton 697 707

Roland v. Cremona 143
Roland-Gosselin M. D. 14 19 20 22-24 495 509 515 518 519 522 528-530 540 556 677 684 688 689
Rolfes E. 564 565
Roscelinus 117 124
Rosmini A. 278
Rossi G. F. 27 41
Rougier L. 495 564 573
Rousselot P. 86 185
Royer-Collard P. P. 187
de Rubeis (de Rossi) M. B. 3 13 74
Rupense, Collegium 416

Sachs J. - Ostler H. 315 326 339 344
Saisset E. 94
Salembier L. 194
Salman D. 14 15-18 32 33
Salmanticenses 670
Salvatore F. 40
de San L. 500
Sanseverino G. 293 294 340 499
Sauter C. 151
Sawicki F. 319 337
v. Schanz P. 629
Scheeben H. Chr. 4 7
Schelling F. W. J. 187 328
Schiffini S. 71 499
Schindele S. 493 520
Schleiermacher F. 115
v. Schmid A. 315 319 326 333 339
Schmid W. 582
Schneemann G. 604
Schneid M. 103 227 230 369 499 564 627 629 630
Schneid M. - Sachs J. 293
Schneider A. 171 223 319 340
Schneider J. G. 165
Schopenhauer A. 187
Schultes R. 604
Schumpp M. 38
Schürer D. E. 577 578 582
Schwegler F. K. A. 98
Sécrétan C. 189
Sertillanges A. D. 360 367 369 479 483 487
Sextus Empiricus 259 328 331
Sharp D. E. 154
Siger v. Brabant 10 20 53 67 77 140-142 214 216 221 222 401 498 503 504 519 520 651
Sigwart C. 340
Silvester Maurus, s. Maurus S.
Simon J. 94
Simon v. Tournai 118 123 143
Simonin H. 39 249
Simplicius 15 17 19 105 394
Sinibald v. Monte Cassino 4
Sinistrero V. 495 524 526
Sixtus V 82
v. Skibnienski St. L. 319
Sladeczek F. 28
Smeraldo B. 30
Sokrates 186
Soldati T. 13
Soncinas P. 501 508
de Soto D. 499
Soulier H. 578 579
Späth 629
van Steenberghen F. 142 498
Stephan v. Langton 143
Stephan Tempier 10 11 51 221 225 654
Stöckl A. 98 125 160 249 293 465 499 564 655
Straubinger H. 319 343
Stufler J. 326 356 604 605 615 616 619 624
Suárez F. 131 229 239 245 249 254 255 291 294 295 300 308 355 360 394 416-418 422-426 435 448 449 496-500 522 537 545 551 557-559 605 606 615 625 632 636-640 642 643 646 651 653 654 656 670 671 679 685 691-693
Susemihl F. 165
Sylvius F. 606 607 609
Synave P. 14 22 25 29 31-39
Szabó S. 72

Taparelli L. 71
Tauler Joh. 188
Tennemann W. G. 54
Terrien J. B. 500
Tertullianus 155
Themistius 16 17
Theodora v. Aquino 4
Théry G. 14 29 159
Thiel M. 403
Thierry v. Chartres 117 124
Thomas v. Bailly (de Balliaco) 498
Thomas v. Cantimpré 3 7
Thomas Claxton 501

Thomas v. Sutton 16 20 69 505
Thomas de Vio Caietanus, s. Caietan
Thomas Waleys (Wallensis) 143
Thomas v. York 143
Tiedemann D. 53
Tiphanus C. 496 501
de Toledo (Toletus) F. 496 606
Tönnies F. 703
Toso A. 4
Trendelenburg A. 238 294 297 308 309 468 564 567
Tschackert P. 76 194
Tschudi A. 88
Turot C. 165
de Turrecremata J. 76
Tyrrell G. 347

Überweg F. 55 85 114 238 261 292 294 296 301 333 339 408 468 578
Überweg F. - Baumgartner M. 170
Überweg F. - Geyer B. 4 73 98 125 151 171 185 249 651 655 668
Überweg F. - Prächter K. 582
Uccelli P. A. 13 29 31 37 40 41
Ude J. 72 83
Urban IV 18 26 34 39
Urban V 80

Vacant A. 578 655
Vacherot E. 98 578 582
Vallet P. 500
Vázquez G. 131 606
Verardo R. 294
Verbeke G. 17 28 31-33
Verga E. 77
Victorius (Vettori) P. 165
Vielmius H. 13
Vinati J. B. 315 333
Vinzenz v. Beauvais 143
Vivien M. 79
Vosté J. 39
Vrede W. 38

Walz A. 3-5 8 12 14
Wartenberg M. 320
Weber J. 189
Welty E. 697 698 700 703 704 706
Wendland P. 582
Werner C. 564
Werner K. 87 98 355 669
v. Wiese L. 703
Wild J. 13
Wilhelm v. Auvergne (v. Paris) 65 129 143 146 150 153 156 160 181 520-522 531 534
Wilhelm v. Auxerre 117 143 153
Wilhelm v. Champeaux 117 237 400
Wilhelm de la Mare 68 143 151 249 662
Wilhelm v. Moerbeke 9 15-18 165
Wilhelm v. Ockham, s. Ockham
Wilhelm v. S. Amour 7 8 10 25 33 52 220
Wilhelm v. S. Thierry 153
Wilhelm v. Tocco 3 6 7 40 45 164
Wilhelm v. Ware 68 143 151
Willems C. 294
Willmann O. 93 98 294
Wilmart A. 40
Windelband W. 340
Wintrath P. 180
Wittmann M. 494
de Wulf M. 98 145-148 152-155 194 214 220 223 506 703
Wundt W. 317
Wyser P. 29

Xenocrates 259
Xenophanes 101

Zeller E. 105 115 166 564 565 568 572-574 578 579 581 582 629
Zenon 101 105 629
Zigliara T. 75 156 159 160 273 294 295 308 499 606 607 609 646
Zigon F. 494
Zimmermann O. 369 372 373

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

A982